سلسلۂ نصابیات علمیۂ جامعۂ عثمانیہ

اساسِ نفسیات

تصنیف

پروفیسر ولیم میکڈوگل، ایف۔ آر۔ ایس۔

ترجمہ

مولوی معتضد ولی الرحمن صاحب۔ ایم اے
مددگار پروفیسر نفسیات کلیۂ جامعۂ عثمانیہ

سنہ ۱۳۵۱ھ سنہ ۱۳۴۱ف م سنہ ۱۹۳۲ء

دارالطبع جامعۂ عثمانیہ سرکارِ عالی حیدرآباد دکن

فہرست مضامین اساس نفسیات

وہ زمانہ اب گزر گیا جب کوئی ایک واحد مصنف نفسیات کی ایک موزوں درسی کتاب لکھنے کی امید کر سکتا تھا۔ اس علم کی اب اس قدر شاخیں ہیں، اس کے اس قدر طریقے ہیں، اس کے اتنے مختلف مواقع استعمال ہیں، اور معطیات مشاہدہ کا اس قدر بڑا ذخیرہ اس وقت ہمارے پیش نظر ہے، کہ ہم کسی شخص سے بھی یہ امید نہیں رکھ سکتے کہ وہ ان تمام کا جامع ہوگا۔ لیکن اگر علم و عقل کا ایک مجمع النجوم بھی مستقبل کے لئے ایک درسی کتاب تصنیف کرے، تب بھی ایک ایسی کتاب کی ضرورت تو بہر حال رہے گی، جو متعلم کا تعارف اس علم سے کرائے، اور جو اس کے مطالعہ کے آغاز پر ایک مفید راستہ دکھلائے اور نفسیاتی مسائل پر تفکر کا بار آور طریقہ سمجھائے اور ان مصطلحات سے روشناس کرائے جو بالکل یا بہت زیادہ گمراہ کن نہ ہوں +

ایسی کتاب کی ضرورت نفسیات میں، دیگر علوم کی نسبت، بہت زیادہ ہے، علوم طبیعیہ میں متعلم کو صرف یہ کرنا پڑتا ہے، کہ مشاہدہ و استدلال کے ان طریقوں کی تہذیب و ترمیم کرے، جن کو وہ اپنے گرد و پیش کی طبیعی دنیا کے لئے استعمال کرنا سیکھ چکا ہے۔ وہ تمام حادثات کو علت و معلول کے میکانکی سلسلہ کی مختلف کڑیاں سمجھتا ہے۔ اکثر متعلم نفسیات کو شروع کرنے سے قبل ہی اس کو سائنس کا

صحیح اور اصل طریقہ مان لیتے ہیں، اور پھر نفسیات کی اکثر کتب ان کے عقیدہ کی تائید کرتی ہیں۔ میں خود نفسیات کا مطالعہ شروع کرتے وقت یہی عقیدہ رکھتا تھا۔ لیکن رفتہ رفتہ اور بہایت تکلیف کے ساتھ میں نے اس عقیدہ سے اپنا پیچھا چھڑایا، اور نفسیاتی مسائل پر تفکر کا وہ طریقہ معلوم کیا جو زیادہ بار آور نظر آتا تھا۔ میرا خیال ہے کہ ہم شروع ہی میں متبادل راستوں کی نشان دہی کر دیں، تو متعلم کے لئے مطالعہ کا راستہ صاف اور ہموار ہو جائے گا۔ اس طرح جو کوئی راستہ بھی وہ اختیار کرے گا اس کو آنکھیں کھول کر اختیار کرے گا، اور مختلف متبادلات کو ہمیشہ پیش نظر رکھے گا۔ دو بڑے متبادل راستے یہ ہیں:۔ (۱) میکانکی علوم کا راستہ۔ یہ اپنے تمام اعمال کو علت و معلول کے میکانکی سلسلے کہتا ہے۔ اور (۲) علوم ذہنیہ کا راستہ۔ اس کے مطابق مقصدی جدوجہد کا عمل میکانکی تعاقب و تسلسل سے بالکل مختلف ہے۔ لہذا اس کتاب کا نصب العین یہ ہے کہ متعلم کو اس دوسرے راستہ سے نفسیات سے روشناس کرائے۔ آئندہ تمام صفحات میں میں نے ہر جگہ ان دونوں راستوں کی اضافی خوبیوں کو پیش نظر رکھا ہے، کیونکہ اس وقت ماہرین نفسیات کے لئے یہی سب سے زیادہ اہم بحث طلب مسئلہ ہے۔ اسی کی وجہ سے وہ مختلف فرقوں میں منقسم ہوئے ہیں۔

میکانکی نفسیات طبعاً اور تقریباً لازماً، ذہنی اعمال کا ذرّوی نظریہ[1] اختیار کرتی ہے، جس کے مطابق وہ چیز، جس کو صفحات آئندہ میں "تفکر" کہا گیا ہے، وہ شعور کی رو تہہ ہے، جو شعوری مواد کے منفرد عناصر، یا ان کی اکائیوں، یا ان کے ذرات و سالمات کے مرکبات پر مشتمل ہے۔ یہ شعوری مواد بالعموم "احساسات" یا "حسیت کی اکائیاں" کہلاتا ہے۔ جب یہ ان عناصر کے اجتماعات و تعاقبات کی توجیہ کی کوشش کرتی ہے، تو یہ فرض کرتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک کسی نہ کسی طرح کسی دماغی عنصری عمل کے ساتھ مربوط ہے۔ پھر ان عنصری دماغی اعمال کی توجیہ بھی خالصتہً میکانکی طریقہ سے کرتی ہے، اور اس میں طبیعی اور کیمیاوی اصول سے مدد لیتی ہے۔

---

[1] Atomistic theory

زمانۂ حال میں یہی میکانکی نفسیات بالعموم رائج ہے۔ لہٰذا میری کتاب اس طرح کی ہر نفسیات کے خلاف، اور مقصدی نفسیات کی موافقت میں ایک حجت ہے۔ مجھے یقین واثق ہے کہ اس زیر بحث مسئلہ کو فسخ کرنے یا اس کو محض ٹال دینے سے کوئی فائدہ نہیں ہو سکتا۔ اس کا ہم کو فراخدلی اور کشادہ پیشانی کے ساتھ مقابلہ کرنا چاہئے اور اس کو حل کرنے کی کوشش کرنی چاہئے کیونکہ اس کے بغیر نفسیات میں وہ توازن اور اتفاق عامہ پیدا نہیں ہو سکتے جو علوم طبیعیہ کا طغرائے امتیاز ہیں۔

اس مسئلہ اور اس کی اہمیت کی دو بہت بڑے آدمیوں نے نہایت دلچسپ طریقے سے توضیح کی ہے۔ میں فخر کے ساتھ کہتا ہوں کہ ہارورڈ کالج میں میں ایک طرح سے ان کا جانشین ہوں۔ ہیوگو میونسٹر برگ پہلے پہلے تو میکانکی ذروی نفسیات کا بڑا طاقتور قائل اور ادعائی وکیل تھا۔ لیکن جوں جوں کہ اس کو نفسیات کے عملی اطلاقات کے ساتھ دلچسپی ہوتی گئی اسی طرح وہ اس دائرے کو ترک کرکے مقصدی نفسیات کے جھنڈے کے نیچے آتا گیا اور اس کے دعووں کو تسلیم کرتا گیا۔ اپنے آخری زمانہ کی مصنفات میں کہا جا سکتا ہے کہ اس نے خود بخود اس نئے مذہب تفکر کو اختیار کر لیا۔

ولیم جیمس میں بھی اسی قسم کا ارتقا نظر آتا ہے اگرچہ یہ کم واضح ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی خالصتہً نفسیاتی کتابیں اس کے ذہنی ارتقا کے اس درجہ پر شائع ہوئیں جب وہ ان دو عدیم التطابق بنیادوں کا موازنہ اور ان دونوں کو ملانے کی کوشش کر رہا تھا۔ اس کی سب سے بڑی تصنیف "پرنسپلز آف سائیکالوجی" میں یہ دوعملی و دورنگی تقریباً ہر باب میں نمایاں ہے۔ جہاں کہیں میں نے ذروی نفسیات پر تنقید کی ہے وہاں میں نے ہمیشہ اس صورت کو لیا ہے جس میں کہ جیمس نے اس کو بیان کیا ہے کیونکہ یہ قطعی اور نفیس ہے۔ اس سے یہ خیال ہو سکتا ہے کہ میں جیمس سے بہت زیادہ اختلاف رکھتا ہوں لیکن یہ واقعہ نہیں۔ اختلاف مجھے اس سے ہے لیکن نہ اس قدر جتنا کہ اس سے مترشح ہوتا ہے۔ اصل یہ ہے کہ جیمس دہری شخصیت رکھتا ہے۔ ایک جیمس تو ماہر عضویات ہے اور احساسی نفسیات[1]

---

[1] Sensationist Psychology

کی مدد سے پیدا ہونے والے ذہن کے مظاہر میں بھی تفریق محال ہے۔

نفسیات تین قسموں کے مشاہدات پر مبنی ہے: مطالعۂ باطن

واقعہ یہ ہے کہ ہم میں سے کوئی بھی اپنے ذہن کے سوا کسی اور ذہن سے ذاتی یا بلاواسطہ واقفیت نہیں رکھتا۔ ہم میں سے ہر ایک لذت و الم اور مختلف جذبات کا تجربہ کرتا ہے، فکر اور کوشش کرتا ہے، گزشتہ واقعات کو یاد رکھتا ہے اور آیندہ کا متوقع رہتا ہے، اور اپنے اعمال و افعال کے متعلق فیصلہ کرتا ہے۔ اور یہ متفق علیہ ہے کہ یہ تمام تجربات اس کے ذہن یا اس کے ذہنی ملکات کے مظاہر ہیں۔ اس طرح کے تجربات پر غور کرنے سے ایک شخص ایک خیال قائم کر سکتا ہے کہ اس کا ذہن کیا کرتا، اور کیا کر سکتا ہے۔ پھر اپنے ان تجربات کا اوروں کے بیانات سے مقابلہ کرنے سے وہ معلوم کرتا ہے کہ اپنے جیسے حالات میں اس کو بھی ایسے ہی تجربات حاصل ہوتے ہیں۔ اس سے وہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ان کے اذہان خود اس کے اپنے ذہن سے مختلف نہیں۔ خود اپنے تجربہ کے تنوعات کا یہ مشاہدہ مطالعۂ باطن ہے۔ ہر ذی عقل ایک حد تک اپنے تجربات کو معلوم، اور ذہن میں محفوظ کر سکتا اور کر سکتا ہے۔ پھر بہت کم لوگ ایسے ہیں، جو بعض اوقات اپنے تجربات کو الفاظ میں بیان نہیں کرتے یا ان پر غور نہیں کرتے یا اپنے دوستوں سے اس کے متعلق بحث نہیں کرتے۔ جب یہ مطالعۂ باطن تفکر اور تجربات کے بیانات کا تبادلہ اور ان تجربات کے متعلق اظہار خیال باقاعدہ طور پر ہوتا ہے، تو یہ عمل نفسیات کے بڑے طریقوں میں سے ایک طریقہ بن جاتا ہے۔ مدت تک تو یہ طریقہ مسلم رہا، بلکہ اکثر تو اسے نفسیاتی مطالعہ کا واحد عملی طریقہ، اور ذہن کے متعلق معلومات حاصل کرنے کا تنہا جائز اور کامیاب راستہ کہا گیا۔ گزشتہ نصف صدی میں تو اس طرز مطالعہ کو باقاعدہ اور باضابطہ اختبارات کی مدد سے اور بھی زیادہ ترقی دی گئی ہے۔ ہماری مراد یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنے کسی خاص قسم کے تجربے کو معلوم، اور اس کو بیان کرنے کا خواہشمند ہوتا ہے، تو وہ بجائے اس کے کہ اس وقت کا انتظار کرے جب یہ تجربہ طبعاً اور از خود پیدا ہو، قصداً ایسے حالات کو جمع اور مرتب کرتا ہے جن میں اس قسم کے تجربے کا پیدا ہونا ممکن ہے۔ اب وہ اس کا متوقع رہتا ہے، اس کو معلوم کرتا ہے، اور باحتیاط اس کو بیان کر دیتا ہے۔ ایک عمل، ہر طرح کے موزون و مناسب

آلات اور ماسرہ دگاروں کی مدد سے مطالعۂ باطن کو اور ترقی دی جا سکتی ہے اور اس کے نتائج کو اور زیادہ صحت کے ساتھ قلمبند کیا جا سکتا ہے۔ یہ نفسیات کی اس شاخ کے کام کا بہت بڑا حصہ ہے جس کو "اختیاری نفسیات" کہتے ہیں، اگرچہ یہ "نفسیات اختیاری" کے مساوی نہیں۔ لیکن اختیاری مطالعۂ باطن بداہتہً بہت محدود ہے۔ اکثر اہم اور دلچسپ تجربات مثلاً رنج یا مسرت، خوف یا اخلاقی کشمکش اس طرح حسب مرضی پیدا نہیں کئے جا سکتے۔ ان کو بہت ہی خفیف درجے تک پیدا کرنا ممکن ہوتا ہے۔ پھر بہت ہی موافق حالات میں اپنے واضح تر اور اہم تجربات کا مطالعۂ باطن مشکل ہوتا ہے کیونکہ بحیثیت محض شاہدین کے ہم اولاً عالم خارجی کے اُن واقعات میں دلچسپی رکھتے ہیں جن میں کہ ہم حصہ لے رہے ہیں۔ اس کے علاوہ خود مطالعۂ باطن کا فعل ان تجربات کو ایک حد تک بدل دیتا ہے جن کا ہم مشاہدہ اور جن کو ہم بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اس طرح مطالعۂ باطن میں ہمارا استقصا ایک حد تک فوت ہو جاتا ہے۔

ایک اور کڑی مشکل اس وقت پیدا ہوتی ہے جب ہم مطالعۂ باطن کے نتائج کے متعلق اوروں کے ساتھ تبادلۂ خیالات کرتے ہیں۔ ہماری مراد یہ ہے کہ جس زبان میں ہم اپنے تجربات کو اوروں کے سامنے بیان کرتے ہیں غیر موزوں اور ناقص ہوتی ہے۔ بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ زبان میں ترقی صرف اس وجہ سے ہوئی ہے کہ ہم مادی اشیا اور واقعات کو بیان کر سکیں۔ لیکن یہ غلط ہے۔ یہ کہنا زیادہ قرین صداقت ہوگا کہ زبان دراصل اپنے تجربات کی اطلاع دہی اور ان کو بیان کرنے کا ایک ذریعہ تھی اور یہ کہ اس کے تمام ارتقا کے اثنا میں اس کا یہی وظیفہ بہت اہم رہا۔ لیکن اس وظیفے کے لحاظ سے زبان ایک بہت ہی ناموزوں آلہ رہی ہے اگرچہ ماہرین نفسیات اور ادیبوں نے اس کو زیادہ باقاعدہ، چست اور موثر بنانے کی سر توڑ کوشش کی ہے۔ عالم مادی کی اشیا اور واقعات کے بیان اور ان پر بحث کرنے کے لئے تو زبان بہت کامیاب ہو چکی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان اشیا اور واقعات کے متعلق ہم سب کی موجودہ اور آیندہ واقفیت ایک ہی قسم کی ہے۔ اس مقصد کے لئے زبان کی کامیابی اس علم اور واقفیت (جو بالعموم اشخاص کو حاصل ہوتی ہے) کی جوہری مشابہت کی بہت بڑی ضامن ہے۔

لیکن اپنے تجربات بیان کرنے کے لحاظ سے زبان اس درجہ تک کبھی نہیں پہونچ سکتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر شخص کو خود اپنے تجربات سے ایک خاص قسم

متعلق شبہ ظاہر کیا ہے" اس کی تجویز ہے کہ اب ہم کو یہ کوشش نہ کرنی چاہیئے، کہ "حساسی ذرات کی پچیکاری سے شعوری اشیا بنائیں، اور چند ایسی اشیا سے حیات ذہنی کو مرکب کریں" اس کے علاوہ بعض مشاہیر ماہرین نفسیات، مثلاً ڈاکٹر مورٹن پرنس، اور پروفیسر ایم ڈبلیو' کالکنس' نے بھی اس مقصدی راستہ کو وہاں بھی کلیتہً ترک نہیں کیا ہے جہاں انھوں نے یہ تسلیم کرکے دوسرے کی حمایت کی ہے، کہ "ذہنی عناصر" "شعور" کے جدی اجزا ترکیبی ہیں۔

میں اپنی کتاب کے متعلق یہ خیال کرنے کی جرات کرتا ہوں، کہ اس میں ذروی نفسیات کی اس تنقیدی تردید کو منطقی حد تک پہنچانے کی کوشش کی گئی ہے، جو جیمس وارڈ' ایف یچ بریڈلے' ڈالسی ہکس' اور جی' ایف سٹائوٹ' کی تصنیفات کا صدر موضوع ہے۔ میرا بیان پروفیسر سٹائوٹ کی تعلیم سے بہت قریب ہے، اور اس کا بہت حد تک رہین منت ہے۔ اگرچہ میں پروفیسر سٹائوٹ کی صفائی بیان اور ژرف بینی کو دیکھ کر اپنے آپ کو حقیر سمجھنے لگتا ہوں، تاہم میں یہ امید کرنے کی جرات کرتا ہوں، کہ بعض حیثیتوں سے میرے بیان میں زیادہ یکسانیت ہے، اور میرا خیال ہے، کہ میں "پچیکاری" نفسیات کی روایات کے اثراتِ قبیحہ سے نجات پانے میں زیادہ کامیاب ہوا ہوں۔

مبادی نفسیات پر جو کتاب کہ میکانکی اور ذروی نقطۂ نظر سے لکھی جاتی ہے۔ اس میں سب سے پہلے نظام عصبی کی ساخت، اور اس کے وظائف کا ذکر ہوتا ہے، اور اس کے بعد پھر مختلف حواس کے "احساسات" پر تفصیلی بحث ہوتی ہے۔ میں نے ان مسائل کی طرف مختصر اشارہ کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ ان پر مناسب و موزوں بحث سے یہ کتاب غیر متناسب طور پر ضخیم ہو جاتی۔ اس کے علاوہ میں ان کو ایک مبتدی کے لئے اتنا اہم بھی نہیں سمجھتا۔

نظام عصبی کے وظائف کے متعلق ہمارا علم اس وقت تک بہت ابتدائی ہے، اور ان میں سے جو حصے کہ ماہر نفسیات کے لئے سب سے زیادہ دلچسپی رکھتے ہیں ان میں سے اکثر سے تو ہم بالکل واقف ہی نہیں۔ اس کو ایک یا دو ابواب میں بطور خاکہ اور بے انتہا سادہ صورت میں بیان کرنا صرف یہی نہیں کہ

غیر مفید ہوتا ہے بلکہ بہت گمراہ کن بھی ہوا کرتا ہے۔

حواس کی نفسی عضویات[1] مشاہدات کا ایسا ذخیرہ رکھتی ہے کہ جس کی بحیثیت میدانِ تحقیق، دلکشی سے میں بے خبر نہیں لیکن میں نہیں سمجھتا کہ بڑے بڑے واقعات و نظریات کا مختصر اور سادہ بیان نفسیات کے نوخیز متعلم کے لئے اولی اہمیت رکھتا ہے۔ اس کے علاوہ جو متعلم کہ اس راستے سے نفسیات تک پہنچتا ہے، وہ تقریباً لازماً اس میکانکی ذروی نفسیات کو اختیار کرنے پر مجبور ہوتا ہے، جس سے میں اس کو بچانے کی کوشش کر رہا ہوں۔

نفسیات کے مطالعہ کا آغاز حواس کے مطالعہ سے کرنا گمراہ کن ہوتا ہے، کیونکہ یہ نفسیات میں سادگی پیدا کرنے اور متعلم کے دل میں یہ خیال ڈالنے، کا ایک طریقہ ہے کہ وہ واقعات کی ایک ٹھوس بنا کو حاصل کر رہا ہے، لیکن یہ سادگی حقیقی تجربہ سے انتزاع کی قیمت سے خریدی جاتی ہے، اور متعلم نہیں جانتا کہ اس میں وہ کہاں سے کہاں جا رہا ہے۔ میں نے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ متعلم پر ذہن انسانی کی پیچیدگیوں کا انکشاف ذہن حیوانی کی وساطت سے کروں۔ یہ صحیح ہے کہ ذہن حیوانی میں ہم حیات ذہن کی شہادت کے لئے صرف کردار کے مشاہدے تک محدود ہوتے ہیں، لیکن اتنا تو ہوتا ہے کہ ہمارا موضوع بحث عینی حقائق ہوتا ہے، نہ کہ "احساسات" کی طرح کی مجرد اور مصنوعی ہستیاں۔

میں نے اس کتاب میں اس روز افزوں اور بڑے ذخیرہ معلومات کو بلا واسطہ طور پر استعمال کرنے کی کوشش نہیں کی، جو حیاتِ ذہنی کے اختلالات کے مطالعہ سے حاصل ہوتا ہے کیونکہ یہ بھی مبتدی کے لئے اولاً اہم نہیں۔ اس کے علاوہ اس طرح کی ابتدائی کتاب میں نفسی امراض کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں کا پیوند لگانا بھی مجھے کچھ مفید معلوم نہ ہوا۔ مجھے امید ہے کہ عنقریب میں اعمال فاسدہ پر ایک علٰحدہ تصنیف قارئین کے ہاتھوں میں دے سکوں گا۔ اس

---

[1] Psychophysiology

میں میں یہ دکھانے کی کوشش کروں گا کہ یہ اعمال بھی ان اصول کے مطابق کس طرح متصور کئے جاسکتے ہیں جو اس تصنیف میں وضع اور مدون کئے گئے ہیں۔ خیال تو یہ ہے کہ یہ دونوں مجلدات ایک دوسرے سے بے نیاز ہیں لیکن ظاہر ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے کا تکملہ ہوں گی۔ بنظر ایجاز میں نے اس مجوزہ تصنیف کو آئندہ اوراق میں حصہ دوم کہا ہے +

اس کتاب میں چند باتیں ایسی ملیں گی جو دو حاشیوں کے درمیان لکھی گئی ہیں۔ ان میں ان مسائل پر بحث ہوئی ہے جو یا تو بہت زیادہ مشکل ہیں یا ثانوی اہمیت رکھتے ہیں۔ ان حصوں کو نظر انداز کرنے سے باقی تمام کتاب کے تسلسل میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ متعلم اس کتاب کو پہلی مرتبہ پڑھتے وقت ان دو حاشیوں کے درمیان لکھے ہوئے حصہ کو بلا کسی خطرے کے حذف کر سکتا ہے۔ اسی طرح فٹ نوٹ کا پڑھنا بھی اس کے لئے ضروری نہیں۔ میں نے یہ طریقہ صرف اس لئے اختیار کیا ہے کہ یہ کتاب بتدی اور منتہی دونوں کے لئے یکساں طور پر مفید ہو جائے۔ میں یہاں متعلم کو اس بات سے بھی متنبہ کر دینا چاہتا ہوں کہ تمہیدی باب بہت مشکل ہے۔ اگر وہ پہلے مرتبہ پڑھتے وقت یہ تمام باب سمجھ نہ سکے تو اس کو ہمت نہ ہارنی چاہئے۔ اگر وہ تمام کتاب ختم کر لینے کے بعد اس کی طرف عود کرے گا تو اس کی پریشانی بآسانی رفع ہو جائے گی +

جن حضرات نے میری کتاب "سوشل سائیکالوجی" پڑھی ہے وہ دیکھیں گے کہ میں نے جبلت کے بیان کو ذرا بدل دیا ہے۔ میرا خیال ہے کہ موجودہ بیان نہ صرف زیادہ مکمل بلکہ صاف تر اور صداقت سے قریب تر بھی ہے۔ ہنسی کا جو نظریہ میں نے اس کتاب میں بیان کیا ہے وہ اس سے قبل سکربنرز میگزین[۱] میں شائع ہو چکا ہے۔ میں ناشرین کا شکر گزار ہوں کہ انھوں نے اس کو یہاں استعمال کرنے کی اجازت دی +

مجھے پروفیسر آرتھر ٹامسن اور کتاب "An Outline of Science" کے ناشرین مسٹر ایف ڈبلیو موٹ[۲] اور اس کی

---

[۱] Scribners' Magzine

[۲] Sir F. W. Mott.

کتاب " "Human Voice in Speech and Song" کے ناشرین کا بھی شکریہ ادا کرنا ہے کہ انھوں نے دو تصویروں (شکل اول و دوم) کو یہاں نقل کرنے کی اجازت دی۔ مسٹر ایل۔ ایچ۔ ہارڈ وِٹ نے اس کتاب کا تمام مسودہ پڑھا اور اس کی اصلاح و ترمیم کے لئے مفید مشوروں سے میری مدد کی۔ ان کا بھی میں سپاس گزار ہوں۔

ولیم میکڈوگل

ہارورڈ کالج
ستمبر ۱۹۲۲ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

باب اوّل

تمہید

نفسیات ایک علم ہے، یا علم بننے کی تمنا رکھتی ہے۔ علم سے مراد ایک منظم اور ترقی پذیر مجموعہ معلومات ہے۔ اس علم کا مطالعہ شروع کرتے وقت ہماری یہ توقع طبعی ہے کہ ہم کو بتایا جائے کہ اشیاء یا اعمال کی وہ کون سی صنف ہے، جس سے یہ علم بحث کرتا ہے، اور یہ کہ اس کے مطالعہ سے کس قسم کی معلومات، اور فہم کی کس نوع کی ترقی کی ہم کو امید رکھنی چاہیئے۔

اس کا سب سے زیادہ تشفی بخش جواب یہ ہے کہ اس سے ہم کو فطرت انسانی کے بہتر طریقہ پر سمجھنے میں مدد ملنی چاہیئے۔ نفسیات کی تمایت یہ ہے کہ فطرت انسانی کے متعلق ہمارے علم کو صحیح تر اور منتظم تر بنائے، تاکہ ہم اپنے آپ کو زیادہ عقلمندی کے ساتھ منضبط کر سکیں، اور اپنے ابنائے جنس پر زیادہ کامیابی کے ساتھ اثر انداز ہو سکیں۔ غالباً کوئی ماہر نفسیات ایسا نہ ہوگا جو اس بیان میں کوئی بڑی غلطی معلوم کرے گا۔ لیکن بحیثیت علم کے دائرہ عمل کی تعریف کے اس میں دو نقص ہیں۔ اصلیت یہ ہے کہ اس قسم کی تعریف کو اول تو ان تمام باتوں کی طرف اشارہ کرنا چاہیئے، جو اس کے دائرہ میں شامل ہیں، اور دوسری طرف ان باتوں کو خارج کرنا چاہیئے، جو اس میں شامل نہیں۔ ان دونوں حیثیتوں سے یہ بیان ناتمام ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نفسیات کی ایک مستقل شاخ حیوانات کا مطالعہ کرتی ہے اور یہ غالباً کردار حیوانی کا مطالعہ کہلاتی ہے، دوسری طرف انسیات[1]

---

[1] Anthropology

ہے۔ یہ جیسا کہ نام ہی سے ظاہر ہے، بنی نوع انسان کا مطالعہ ہونا چاہئے، اور فی الواقع ہے بھی۔ لیکن اس کے عام مفہوم کے مطابق اس میں اکثر وہ باتیں شامل ہیں جو نفسیات سے خارج سمجھی جاتی ہیں۔ ان نقائص کو بہت زیادہ اہمیت نہ دینی چاہئے، کیونکہ جب ہم کسی اور علم یا شاخ علم کی صحیح اور معین تعریف کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تب بھی اسی قسم کی مشکلات رونما ہوتی ہیں۔ مختلف علوم کے دائرے متقاطع و متداخل ہوتے ہیں اور ان کا ایسا ہونا ناگزیر ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر فطرت میں متعین اور واضح حصے فی الواقع ہیں تو ہم نہیں جانتے کہ ان کی تلاش کہاں کرنی چاہیئے۔ لہٰذا ہم مختلف علوم کے درمیان کوئی قطعی حدود و فاصل قایم نہیں کر سکتے۔ پھر علوم کا یہ تداخل و تقاطع مفید بھی ہے، کیونکہ اس کی وجہ سے مختلف علوم کے ماہرین میں باہمی ربط و ضبط اور تعاون و تعامل ممکن ہو جاتا ہے۔

ماہر نفسیات کردار حیوانی کا مطالعہ کر سکتا ہے، بلکہ اس کو اس کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔ لیکن اس مطالعے میں وہ ماہر حیوانیات کے دائرے میں شامل ہو جاتا ہے، اس سے مدد کا طلبگار ہوتا ہے، اور ممکن ہے کہ اس کے بدلے میں وہ بھی کچھ اس کی مدد کر سکے۔ لیکن ماہر نفسیات حیوانات کا مطالعہ صرف اس روشنی کی خاطر کرتا ہے، جو اس مطالعہ سے اس کے اپنے مسائل یعنی مسائل فطرتِ انسانی پر پڑتی ہے۔ پھر نفسیات اور حیوانیات کا تعلق حیوانیات اور ارضیات[1] کے تعلق سے مختلف نہیں۔ ماہر حیوانیات یا ماہر حیاتیات، کو ارضیات کے کچھ علم کی بھی ضرورت ہوتی ہے، اور یہ ماہر ارضیات کو اس مدد کا بدلہ دے سکتا ہے، جو اس کی طرف اس کو پہونچتی ہے۔ ان دونوں علوم (حیاتیات اور ارضیات) کا بہت بڑا حصہ متداخل ہے۔ اس کو باقیات متحجرہ کا علم کہتے ہیں۔ یہ علم مذکورہ بالا اساسی علوم پر مبنی ہے، اور ان کی تکمیل کرتا ہے۔ بالکل اسی طرح کردار حیوانی کا علم حیوانیات اور نفسیات کے بین بین ہے۔ یہ گویا ان دونوں علوم کا متقاطع حصہ ہے، جو ان دونوں پر موقوف ہوتا ہے، اور جس میں یہ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ کارآمد تعلقات پیدا کرتے ہیں۔

ہماری تعریف نفسیات کی دوسری کمزوری یعنی یہ کہ یہ بہت زیادہ باتوں کی مدعی بنتی ہے، اور انیات کے دائرے میں مداخلت بیجا کرتی ہے، کوئی بہت بڑی کمزوری

---

[1] Geology علم

نہیں۔ انسیات کے اگر وسیع معنی لئے جائیں، تو یہ انسان بہ حیثیت اس کے بحث کرتی ہے، کہ یہ ایک نوع حیوانی ہے۔ اس وسیع علم میں بہت سے مخصوص انسیاتی علوم ہیں، کہ جن میں سے کوئی بھی اس وسیع تر علم یا ایک دوسرے سے متمیز نہیں کئے جاسکتے۔ علم الاقوام، علم تکوین اجسام انسانی، اور علم وظائف الاعضاء ان علوم کی مثالیں ہیں۔ نفسیات انسانی علوم کی اسی جماعت کی رکن ہے۔ یہ انسیات کے وسیع تر علم سے اس طرح متمیز کی جاسکتی ہے، کہ یہ انسان بحیثیت ایک نوع منجملہ دیگر انواع کے، بحث نہیں کرتی، بلکہ یہ انسان کے مخصوص انسانی پہلو کا مطالعہ کرتی ہے۔ اب ہر شخص کو معلوم ہے کہ انسان، دیگر حیوانات سے اپنے ذہنی قوار کی بدولت ممتاز ہے۔ لہذا نفسیات کی اس تعریف پر کیوں نہ قناعت کی جائے (جیسا کہ بعض متقدمین مصنفین کرتے تھے)، کہ یہ ذہن کا علم ہے، یا یہ کہ یہ ذہنِ انسانی کا علم ہے، یا پھر یہ کہ یہ اس ذہن کا علم ہے، جو نوع انسانی میں ظاہر ہوتا ہے؟ لیکن اس تعریف پر بہت سے اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ اول، "ذہن" ایک مبہم لفظ ہے، جو خود تعریف طلب ہے۔ اس لفظ کی تعریف اس طرح نہیں ہو سکتی، کہ ہم مختلف ذہنوں کی طرف اشارہ کریں، اور کہیں "یہ اور یہ اور یہ وہ چیز ہے، جس کو میں ایک ذہن کہتا ہوں۔" اگرچہ الفاظ "ذہن" اور "ذہنی"، روزمرہ استعمال میں آتے ہیں، لیکن "ذہن" یا "ایک ذہن" کے مفہوم کی توضیح اور اس کے تصور کی تشکیل صرف تدریجی اور طویل مطالعے سے ہو سکتی ہے۔ دوم۔ نفسیات کے علاوہ ذہن کے اور علوم بھی ہیں، مثلاً منطق، مابعد الطبیعیات، علمیات، اور دینیات۔ یہ سب علوم ذہن یا اذہان کے متعلق معلومات بہم پہونچانے کا دعوی کرتے ہیں۔

جن لوگوں نے نفسیات کو ذہن کا علم کہنے پر قناعت کی ہے، انہوں نے فطرت انسانی کو دو بالکل مختلف اشیا، یا عناصر یعنی ذہن و جسم، کا مجموعہ سمجھا ہے لیکن[ؔ] یہ ایک مفروضہ ہے جس کی صحت بہت مشتبہ ہے۔ اکثر فلاسفہ اور علوم جدیدہ کے اکثر قائدین نے اس میں نہ صرف شبہ کیا ہے، بلکہ نہایت وثوق کے ساتھ اس کی تردید بھی کی ہے، اور اگر ہم اس مفروضے کو ثابت شدہ بھی سمجھیں، تب بھی ہم کو اعتراف کرنا پڑتا ہے، کہ جسم اور ذہن میں وضاحت اور تیقن کے ساتھ تمیز کرنا ناممکن ہے۔ اسی طرح جسم کے اعمال، اور جسم میں یا جسم

ؔ Morphology

کی مدد سے پیدا ہونے والے ذہن کے مظاہر میں بھی تفریق محال ہے۔

نفسیات تین قسموں کے مشاہدات پر مبنی ہے: مطالعۂ باطن

درحقیقت یہ ہے کہ ہم میں سے کوئی بھی اپنے ذہن کے سوا کسی اور ذہن سے ذاتی یا بلاواسطہ واقفیت نہیں رکھتا۔ ہم میں سے ہر ایک لذت و الم اور مختلف جذبات کا تجربہ کرتا ہے، فکر اور کوشش کرتا ہے، گزشتہ واقعات کو یاد رکھتا ہے اور آئندہ کا متوقع رہتا ہے، اور اپنے اعمال و افعال کے متعلق فیصلہ کرتا ہے۔ اور یہ متفق علیہ ہے کہ یہ تمام تجربات اس کے ذہن یا اس کے ذہنی ملکات کے مظاہر ہیں۔ اس طرح کے تجربات پر غور کرنے سے ایک شخص ایک خیال قائم کرسکتا ہے کہ اس کا ذہن کیا کرتا، اور کیا کرسکتا ہے۔ پھر اپنے ان تجربات کا اوروں کے بیانات سے مقابلہ کرنے سے، وہ معلوم کرتا ہے کہ ایسے ہی حالات میں اس کو بھی ایسے ہی تجربات حاصل ہوتے ہیں۔ اس سے وہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ان کے اذہان خود اس کے اپنے ذہن سے مختلف نہیں۔ خود اپنے تجربہ کے تنوعات کا یہ مشاہدہ مطالعۂ باطن ہے۔ ہر ذی عقل ایک حد تک اپنے تجربات کو معلوم اور ذہن میں محفوظ کرتا اور کرسکتا ہے۔ پھر بہت کم لوگ ایسے ہیں، جو بعض اوقات اپنے تجربات کو الفاظ میں بیان نہیں کرتے، یا اس پر غور نہیں کرتے یا اپنے دوستوں سے اس کے متعلق بحث نہیں کرتے۔ جب یہ مطالعۂ باطن، تفکر اور تجربات کے بیانات کا تبادلہ اور ان تجربات کے متعلق اظہار خیال، باقاعدہ طور پر ہوتا ہے، تو یہ عمل نفسیات کے بڑے طریقوں میں سے ایک طریقہ بن جاتا ہے۔ مدت تک تو یہ طریقہ مسلم رہا، بلکہ اکثر تو اسے نفسیاتی مطالعہ کا واحد عملی طریقہ، اور ذہن کے متعلق معلومات حاصل کرنے کا تنہا جائز اور کامیاب راستہ کہا گیا۔ گزشتہ نصف صدی میں تو اس طرز مطالعہ کو باقاعدہ اور باضابطہ اختیارات کی مدد سے، اور بھی زیادہ ترقی دی گئی ہے۔ ہماری مراد یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنے کسی خاص قسم کے تجربے کو معلوم، اور اس کو بیان کرنے کا خواہشمند ہوتا ہے، تو وہ بجائے اس کے کہ اس وقت کا انتظار کرے جب یہ تجربہ طبعاً اور از خود پیدا ہو، قصداً ایسے حالات کو جمع اور مرتب کرتا ہے جن میں اس قسم کے تجربے کا پیدا ہونا ممکن ہے۔ اب وہ اس کا متوقع رہتا ہے، اس کو معلوم کرتا ہے، اور باحتیاط اس کو بیان کر دیتا ہے۔ ایک "عمل" ہر طرح کے موزون و مناسب

آلات اور ماہرین نگاروں کی مدد سے مطالعۂ باطن کو اور ترقی دی جا سکتی ہے، اور اس کے نتائج کو اور زیادہ صحت کے ساتھ قلمبند کیا جا سکتا ہے۔ یہ نفسیات کی اس شاخ کے کام کا بہت بڑا حصہ ہے جس کو "اختیاری نفسیات" کہتے ہیں، اگرچہ یہ "نفسیات اختیاری" کے مساوی نہیں۔ لیکن اختیاری مطالعۂ باطن بداہتہً بہت محدود ہے۔ اکثر اہم اور دلچسپ تجربات مثلاً رنج یا مسرت، خوف یا اخلاقی کشمکش، اس طرح حسب مرضی پیدا نہیں کئے جا سکتے۔ ان کو بہت ہی خفیف درجے تک پیدا کرنا ممکن ہوتا ہے۔ پھر بہت ہی موافق حالات میں اپنے واضح تر اور اہم تجربات کا مطالعۂ باطن مشکل ہوتا ہے، کیونکہ بحیثیت محض مشاہدین کے ہم اولاً عالم خارجی کے ان واقعات میں دلچسپی رکھتے ہیں، جن میں کہ ہم حصہ لے رہے ہیں۔ اس کے علاوہ خود مطالعۂ باطن کا فعل ان تجربات کو ایک حد تک بدل دیتا ہے جن کا ہم مشاہدہ اور جن کو ہم بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اس طرح مطالعۂ باطن میں ہمارا استقصا ایک حد تک فوت ہو جاتا ہے۔

ایک اور کڑی مشکل اس وقت پیدا ہوتی ہے، جب ہم مطالعۂ باطن کے نتائج کے متعلق اوروں کے ساتھ تبادلۂ خیالات کرتے ہیں۔ ہماری مراد یہ ہے کہ جس زبان میں ہم اپنے تجربات کو اوروں کے سامنے بیان کرتے ہیں وہ غیر موزوں اور ناقص ہوتی ہے۔ بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ زبان میں ترقی صرف اس وجہ سے ہوئی ہے کہ ہم مادی اشیا اور واقعات کو بیان کر سکیں۔ لیکن یہ غلط ہے۔ یہ کہنا زیادہ قرین صداقت ہوگا کہ زبان دراصل اپنے تجربات کی اطلاع دہی، اور ان کو بیان کرنے "کا ایک ذریعہ تھی" اور یہ کہ اس کے تمام ارتقا کے اثنا میں اس کا یہی وظیفہ بہت اہم رہا۔ لیکن اس وظیفے کے لحاظ سے زبان ایک بہت ہی ناموزوں آلہ رہی ہے، اگرچہ ماہرین نفسیات اور ادیبوں نے اس کو زیادہ باقاعدہ، چست اور موثر بنانے کی سر توڑ کوشش کی ہے۔ عالم مادی کی اشیا اور واقعات کے بیان، اور ان پر بحث کرنے کے لئے تو زبان بہت کامیاب ہو چکی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ ان اشیا اور واقعات کے متعلق ہم سب کی موجودہ اور آئندہ واقفیت ایک ہی قسم کی ہے۔ اس مقصد کے لئے زبان کی کامیابی اس علم اور واقفیت (جو بالعموم اشخاص کو حاصل ہوتا ہے) کی جوہری مشابہت کی بہت بڑی ضامن ہے۔

لیکن اپنے تجربات بیان کرنے کے لحاظ سے زبان اس درجہ تک کبھی نہیں پہونچ سکتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر شخص کو خود اپنے تجربات سے ایک خاص قسم

کی، یعنی بلاواسطہ واقفیت ہوتی ہے، اور دوسروں کے تجربات سے دوسری قسم کی یعنی بالواسطہ واقفیت[1]۔ لیکن یہاں بھی
ہم زبان کی مدد سے اپنے تجربات کے بیانات کو اوروں کو سمجھا دینے میں ایک حد تک
کامیاب ہو جاتے ہیں۔ اس واقعہ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ہم میں سے ایک کے تجربات
دوسرے کے تجربات سے بہت زیادہ مختلف نہیں ہوتے، بلکہ ان میں بہت زیادہ اشتراک
ہوتا ہے۔ تجربہ کے بیان کرنے کی اکثر مثالوں میں زبان تقریباً اتنی ہی کامیاب رہتی ہے جتنی
کہ خارجی واقعہ کے بیان کرنے میں۔ اگر میں کہوں کہ "میں نے ابھی ابھی اس پہاڑی پر سے چاند
طلوع ہوتے ہوئے دیکھا ہے" تو سننے والا شخص میرے اس بیان کو اسی طرح آسانی اور یقین
کے ساتھ سمجھ لیتا ہے جیسا کہ میرے اس بیان کو کہ "چاند ابھی پہاڑی پر طلوع ہوا ہے"۔ لیکن
مقدم الذکر جملے میں میں اپنا تجربہ بیان کر رہا ہوں جس کے متعلق سننے والے کو صرف میرے الفاظ
کے واسطے سے واقفیت ہو سکتی ہے۔ اس کے برخلاف موخر الذکر جملہ ایک خارجی واقعہ بیان
کرتا ہے جس کے متعلق سننے والے کو بھی ایسا ہی علم ہو سکتا ہے جیسا کہ مجھکو ہو رہا ہے، اور جس کی
وہ مختلف طریقوں سے تصدیق کر سکتا ہے۔ یا فرض کرو کہ میں کہتا ہوں کہ "مجھے بہت افسوس ہے"۔
یہاں (اگر میں سچ بول رہا ہوں تو) ایسا واقعہ بیان کر رہا ہوں، جس سے سننے والے کو براہ راست
اتنی واقفیت نہیں ہوتی جتنی کہ مجھے ہے۔ تاہم سننے والا جانتا ہے کہ میرا مطلب کیا ہے، اور وہ
اسی کے مطابق اپنے افعال میں تغیر کر لیتا ہے۔ اگر "افسوس" کی بجائے میں کوئی اور لفظ استعمال
کرتا اور کہتا کہ "میں بھوکا ہوں" یا "تھکا ہوا ہوں" یا "خفا ہوں" یا "فکر مند ہوں" یا "خوف زدہ ہوں"
وغیرہ" تو سننے والا اسی وثوق کے ساتھ میرے مفہوم کو بیان کر سکتا ہے۔ اس وثوق کی تصدیق
اس کامیابی سے ہوتی ہے، جس سے کہ ہم زبان کو، اوروں کے متاثر کرنے کے لئے استعمال کرتے ہیں۔

---

[1] یہ بیان بعض کے نزدیک متنازع فیہ ہے! اس عقیدہ کی تائید میں کچھ شہادت موجود ہے کہ ایک شخص 'الف' بعض اوقات
دوسرے شخص 'ب' کے خیالات' یا حسیات' سے زیادہ براہ راست طور پر واقف یا ان سے متاثر ہو سکتا ہے۔ یعنی یہ کہ اس بات
کی ضرورت نہیں ہوتی کہ 'ب' جسمانی اعمال' یا لفظی علامات' کے ذریعہ اپنے خیالات' یا حسیات' کا اظہار
کرے' اور 'الف'، اپنے حواس کی مدد سے ان اعمال' یا علامات' کا ادراک کرے۔ اس
نامعلوم ذریعہ سے خیالات و حسیات کی اطلاع دہی "دور اثری" Telepathy کہلاتی ہے،
لیکن اس کی حقیقت اب تک ثابت شدہ نہیں سمجھی جاتی (مصنف)

تجربے کے اسباب کا مشاہدہ اور ان کا بیان

مختصر یہ کہ مطالعۂ باطن کے طریق کی اپنی مخصوص مشکلات اور محدود ہیں۔ لیکن باوصف ان کے یہ اصناف تجربے کے عمومی بیان تک پہونچ سکتا ہے۔ یہ اس طرح سے نفسیات کے علم کے ایک خاص درجہ کو حاصل کر سکتا تھا، اور یہ درجہ اس نے حاصل کیا بھی ہماری مراد بیانی طفلانی درجہ سے ہے جو ہر علم کے ارتقا کا پہلا درجہ ہوا کرتا ہے علہ لیکن یہ درجہ بھی صرف ان حالات و اسباب کو نگاہ میں رکھنے سے حاصل ہوا جن کے زیر اثر ہم کو وہ تجربات حاصل ہوتے تھے، جن کو ہم کم و بیش کامیابی کے ساتھ الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ان حالات و اسباب کو نگاہ میں رکھنے اور ان کی طرف اشارہ کرنے ہی سے ہم ان الفاظ کے مشترک استعمال و تفہیم تک پہونچتے ہیں جن کے ذریعہ ہم اپنے تجربات کو بیان کیا کرتے ہیں، چنانچہ ہم معلوم کرتے ہیں کہ "گرم" ایک مناسب لفظ ہے اس تجربے کو بیان کرنے کے لئے، جو آگ کے قریب جانے سے ہم کو حاصل ہوتا ہے۔ "جلن" نہایت صحت کے ساتھ اس تجربہ کو بیان کرتا ہے، جب آگ ہمارے کسی عضو کو چھوتی ہے۔ "تکان" اس حالت کا صحیح بیان ہے، جو بہت دیر کام کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔ وقس علی ہذا۔ ان اسباب و حالات میں سے بعض تو عالم خارجی کے واقعات ہیں اور بعض تجربہ کے واقعات۔ اب مختلف اصناف تجربے کے اسباب و حالات کو اس طرح باقاعدہ طور پر معلوم کر لینے سے چند تجربی قواعد وضع کرنا ممکن ہو جاتا ہے، اور یہ قواعد بیانی نفسیات (جن تک محض مطالعہ باطن لے جاتا ہے) کو تشریحی نفسیات کے درجہ پر ترقی دیتے ہیں، اور اس ترقی کے اثرات بھی بہت اچھے ہوئے۔

کردار کا مشاہدہ اور اس کا بیان

مشاہدے کی ایک تیسری بڑی صنف ہم کو اپنے تجربے کو اور زیادہ سمجھنے کے قابل بناتی

علہ Descriptive Classificatory Stage

ہے اور اسی کے ساتھ ایک اور مجموعۂ مسائل کا باعث ہوتی ہے۔ یہ خود اپنے اور دیگر اشخاص کے افعال یا کردار کا مشاہدہ ہے۔ کسی شخص کے فعل یا کردار“ سے ہماری مراد ہر وہ حرکت اور جسمانی حالت کا ہر وہ قابل مشاہدہ تغیر ہے، جس سے اس کے تجربے کا اظہار ہوتا ہے۔ ہم خود اپنے کردار کے مشاہدے سے معلوم کر لیتے ہیں کہ ہمارے اعضاء، چہرے، گلے اور سینے کی حرکات، اور دیگر جسمانی تغیرات، مثلاً پسینہ آنا، آنسو بہنا وغیرہ، کم و بیش باضابطہ طور پر ہمارے خاص خاص تجربات کے ساتھ، یا ان کے بعد پیدا ہوتے ہیں۔ پھر دیگر اشخاص کے مشاہدات اور ان کے ساتھ کے تجربات کے متعلق ان کے بیانات، یہ دونوں مل کر ہم کو چند ایسے عام قواعد وضع کرنے کے قابل بناتے ہیں، جن میں ہم تجربہ کی اصناف اور جسمانی اظہار، یا کردار، کی اصناف کا لزوم یا ربط، بیان کر سکتے ہیں۔ عام مشاہدے نے روزمرہ گفتگو میں شئونِ تجربہ اور شئونِ کردار کے لزوم کے متعلق اسی قسم کے چند تجربی قواعد شامل کئے ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ ہر شخص ان قواعد اور خود اپنے مشاہدات کی بدولت بغیر خاص مطالعہ کے شئونِ کردار کی بحیثیت مظاہر تجربات، تاویل کرنے میں ایک حد تک مہارت حاصل کر لیتا ہے۔

عامیانہ[1] اور ادبی نفسیات

مذکورہ بالا تین قسموں کے مشاہدات یعنی (۱) مطالعۂ باطن یا خود اپنے تجربات کا مطالعہ، (۲) تجربات کے اسباب و شرائط کا مشاہدہ، اور (۳) مظاہر تجربات کا مشاہدہ خاصی کامیابی کے ساتھ ہر شخص کرتا ہے۔ ہماری روزمرہ گفتگو میں اکثر جملے اس قسم کے ہیں جو ان مشاہدات پر مبنی ہوتے ہیں۔ یہ جملے گویا عامیانہ نفسیات سے تعلق رکھتے ہیں جس کو ہم زبان کا استعمال سیکھنے میں لامحالہ حاصل کر لیتے ہیں۔ جب تک کہ ہم نفسیات کا باقاعدہ مطالعہ نہیں کرتے، اس وقت تک ہم ان جملوں کا استعمال کرتے ہیں اور ان کو کم و بیش بلا چون و چرا تسلیم کر لیتے ہیں۔ روزمرہ گفتگو کے ایسے جملے اکثر کم و بیش صحیح ہوتے ہیں، کیونکہ وہ کئی نسلوں کے تجربے کا خلاصہ ہوتے ہیں۔ لیکن عامیانہ نفسیات کے اکثر الفاظ اس قدر مشکوک، مبہم اور غیر معیّن ہوتے ہیں، کہ ان کے

---

[1] Popular

ذریعہ کسی واضح بیان کا مرتب کرنا یا صاف معنوں کی اطلاع دینا بہت دشوار ہے۔ ادبیات کی تمام سحر کاری کا انحصار اس بات پر ہے کہ یہ عامیانہ نفسیات کے الفاظ اور جملوں کو ملا کر ایک بات کو عام شخص کی عام گفتگو کے مقابلہ میں زیادہ موثر طریقے سے بیان کرتی ہے۔ اسی وجہ سے علم ادب اور علم انشا کی ترقی نے روزمرہ گفتگو کی نفسیات کو نکھارا ہے۔ اب تعلیم یافتہ شخص سے بالعموم ہم وہ شخص مراد لیتے ہیں جس نے اس دقیق تر اور موثر ادبی نفسیات کی داد دینا اور اس کو استعمال کرنا سیکھ لیا ہے۔ جن لوگوں کی تعلیم زیادہ تر ادبی ہوئی ہے اور جن لوگوں نے اس دقیق تر ادبی نفسیات کی قدر کرنا اور اس کو استعمال کرنا سیکھ لیا ہے وہ اس خیال کی طرف مائل ہوتے ہیں کہ نفسیات کی صرف یہی صورت مفید ہے اور یہ کہ واقعات تجربہ پر باقاعدہ بحث کرنے یا ایک سائنٹفک نفسیات کو پیدا کرنے کی کوشش ہی غلط اور بے کار ہے۔ لیکن یہ خیال صحیح نہیں۔ ادبی اور سائنٹفک نفسیات میں کسی مغائرت کی نہ ضرورت ہے اور نہ یہ مغائرت ہونی چاہیئے۔ اب آئندہ ہر جگہ میں "نفسیات" اور "ماہر نفسیات" کی اصطلاحات کو سائنٹفک نفسیات کے ظاہر کرنے کے لئے استعمال کروں گا۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ میں کسی طرح ان کمالات کا منکر ہوں جو شعراء، سوانح نگاروں اور فسانہ نویسوں نے اس میدان میں کسب کئے ہیں۔ ایک عقلمند ماہر نفسیات ادبیات کو تجربہ انسانی کے معلومات کا ایک زبردست ذخیرہ سمجھیگا اور جو کچھ وہ اس سے حاصل کر سکتا ہے اس کو حاصل کرنے میں دریغ نہ کریگا۔

سائنٹفک نفسیات کا انحراف

مدت تک تو فطرت انسانی اور تجربہ انسانی کے ادبی اور سائنٹفک مطالعے میں بہت زیادہ فرق نہ تھا لیکن دیگر طبعی علوم کے زیر اثر نفسیات کا مطالعہ بھی زیادہ باقاعدہ طور پر اور خود نفسیات کی خاطر کیا جانے لگا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ یہ عامیانہ اور ادبی روایات سے بعید تر ہوتی گئی یہاں تک کہ ان میں کلی مغائرت پیدا ہو گئی۔ لیکن مغائرت کا یہ میلان شاید ناگزیر تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ماہر نفسیات نے عام گفتگو کے الفاظ کی تخصیص اور ان کو معین معنی دینے کی کوشش کی اور انہوں نے تجربے کی صحیح تعمیمات اور توجیہات کی کوشش میں قیاسات

و نظریات قایم کیئے، جیساکہ دیگر طبعی علوم میں ہوتا چلا آرہا تھا۔ لہذا ضروری تھا کہ تجربے کے متعلق ان کے بیانات اور ان کے مشاہدات ان نظریات کے مطابق مسخ یا متغیر ہو جائیں اس وجہ سے کہ بہترین نظریات تو حقیقت کے قریب قریب ہوتے ہیں اور بدترین گمراہ کن۔ عامیانہ اور ادبی روایات سے منحرف ہونے کا نفسیات کا میلان انیسویں صدی کے آخر کے قریب ختم ہوا جب اس کے وکلانے اس کو اس قدر مصنوعی بنادیا کہ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ان کی تصانیف کو فطرت انسانی یا تجربہ انسانی اور عملی زندگی سے کوئی تعلق ہی نہیں۔ بعض ماہرین نفسیات کے نزدیک تو یہ اس بات کی شہادت تھی کہ ان کا علم ابھی بہت خام اور غیر تشفی بخش حالت میں ہے کیونکہ انہوں نے دیکھا کہ نفسیات کا حقیقی مقصد یہ ہے کہ ہم انسانی تجربے اور کردار کو بہتر طریقے سے سمجھنے لگیں، اور اس طرح اس تجربہ اور کردار کو بہتر طور پر منضبط کر سکیں۔ ان لوگوں کے نزدیک اسی مقصد کا ترقی پذیر تحقیق نفسیات کے وجود کو جائز ٹھیراتا ہے۔ لیکن اوروں نے زیادہ بلند پروازی کی اور اس اعتراض کا کہ نفسیات ایک بے کار اور خالصتہً علمی مشغلہ ہے یہ جواب دیا کہ نفسیات اس سے زیادہ کا دعویٰ بھی نہیں کرتی، اور یہ کہ اس کو حقیقی زندگی سے نہ کوئی تعلق ہو سکتا ہے، نہ اس تعلق کو پیدا کرنے کی اس کو تمنا کرنی چاہیئے ان کے نزدیک یہ ایک کھیل ہے، جو مسلمہ قواعد و قوانین کے مطابق کھیلا جاتا ہے، اور اس کے وجود کے جواز کے لئے صرف وہ لطف اندوزی اور تیز فہمی کافی ہے جو اس کھیل کا نتیجہ ہوتی ہے۔

نفسیات کے اطلاقات اس کو صحت کی طرف لاتے ہیں

لیکن نفسیات اس درجہ پر بہت دنوں تک نہ رہی۔ "حقیقی معنوں میں سائنٹفک نفسیات" کے ممتاز ترین ماہرین میں سے ایک نے جس نے اپنے اصول کے مطابق اور اس حقیقی معنوں میں بے کار نفسیات (جس کو خود اسی نے پیدا کیا تھا) کی ترویج کے لئے بہت مدت بعد کتابوں کا ایک سلسلہ شائع کیا جس میں اس نے حیات پر نفسیات کا اطلاق کرنے کی کوشش کی۔ اب چونکہ یہ کتابیں مفید ثابت ہوئیں، اس لئے ان ہی سے "بے کار نفسیات" کے عقیدہ کی قطعی تردید ہو گئی۔ غلط نظریہ سے اس طرح عملی کوشش کی طرف آنے سے اس خود اپنی تردید کرنے والے مصنف

نے اس وقت نفسیات کی حالت اور ترقی کو واضح کیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک غیر جانبدار محقق اس نام نہاد علم کے متعلق کہہ سکتا تھا کہ یہ مذکورہ بالا تین قسموں کے مشاہدات کا مجموعہ ہے جس میں نظریات کا گھول میل کیا گیا ہے اور جو ان نظریات کی وجہ سے مسخ ہو گیا ہے۔

تاہم اب یہ عملی اشخاص کے لئے بھی واضح ہونا شروع ہو گیا تھا کہ واقعات کا یہ گھول میل جس کو مختلف مصنفین مختلف اور خود اپنی تردید کرنے والے نظریوں کی صورت میں بیان کرتے ہیں، اگرچہ "علم" کے نام کا مستحق نہیں، لیکن یہ عملی زندگی کے لئے بہت سی مفید چیزیں پیش کرتا ہے۔ ادھر ماہرین نفسیات مشاہدات جمع کرتے رہے، اپنے طریقوں کو درست کرتے رہے، اور اپنے نظریوں پر بحث کرتے رہے۔ اس خیال نے ان کی اور ہمت افزائی کی، کہ ایسے قرائن پیدا ہو گئے ہیں کہ اس محنت شاقہ سے حاصل کیا ہوا علم بہت جلد قدر کے ہاتھوں لیا جانے والا ہے، اور اس کا عملی استعمال عنقریب شروع ہونے والا ہے۔ کوئی چیز کامیابی کی طرح کامیاب نہیں ہوتی۔ چنانچہ نفسیات کے ان پہلے کامیاب اطلاقات نے بہت سے متعلمین کو اس میدان میں کھینچ لیا، بہتوں کو اس نے ان راستوں کی طرف منعطف کیا، جن میں پڑ کر وہ عملی مسائل پر براہ راست حملہ کر سکتے ہیں (ہماری مراد عملی نفسیات کے راستوں سے ہے)، اور ڈاکٹروں میں اس ہونہار علم کے ساتھ دلچسپی پیدا کی۔ ماہرین ادبیات نے بھی اس کی طرف توجہ کرنا شروع کر دیا ہے۔ ان کو اس سے انسانی تجربہ اور کردار کو سمجھنے اور بیان کرنے میں بہت مدد ملی ہے۔ اس طرح نفسیات اب پھر اپنے اصلی میدان میں واپس آ رہی ہے۔ ماہر نفسیات پہلے تو اس مبہم امید پر کام کرتا تھا کہ وہ اس علم کی خدمت کر رہا ہے، جو ممکن ہے کہ آئندہ چل کر کسی وقت نوع انسانی کے لئے مفید ہونے کی حیثیت سے تسلیم اور قبول کر لیا جائے۔ اب اس واقعہ نے اس کو پریشان کر رکھا ہے کہ مختلف مشاغل کے اشخاص اس سے مدد کے طلبگار ہیں، اور بہت سے عملی مسائل میں اس کے متعین احکام اور اس کی رہنمائی کے امیدوار ہیں۔

عوام کہاں تو پہلے اس علم کی طرف بالکل متوجہ ہی نہ ہوتے تھے، کہاں اب اس پر انتہائی بھروسہ کرنے لگے، اور اس سے عملی رہنمائی کے متوقع رہنے لگے۔ اس انقلاب کی وجہ سے اس علم کے باقاعدہ ارتقا میں بڑے بڑے نقائص اور خطرات پیدا ہوئے۔ لیکن انجام کار یہ انقلاب اس کی ترقی ہی میں ممد ہو گا۔ اب ہم نہایت وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں،

کہ نفسیات اور زیادہ ترقی کرے گی، یہ عملی مطالبات کا زیادہ کامل جواب دیگی، اور آہستہ آہستہ فطرتِ انسانی کے "شاہ علم" کی صورت اختیار کرے گی۔ یہ علم ایسا علم ہوگا جو تمام معاشرتی علوم کی وہ بنا مہیا کرے گا، جس کے بغیر وہ مدت سے بے ثمر پڑے ہیں۔

قیاسات کا استعمال ضروری ہے

میں نے کہا ہے کہ ماہرین نفسیات کے نظریات نے ان کے بیانات کو اپنے رنگ میں رنگا ہے اور ان کے مشاہدات کو مسخ کیا ہے۔ لہٰذا اب نظریات یا قیاسات کے متعلق ہمارا کیا رویہ ہونا چاہیئے؟ کیا ہم ان کو بالکل شہر بدر کر دیں، اور قیاسات کے بغیر ہی ایک علم کی عمارت کھڑی کر لیں؟ لیکن اگر ہم ہمیشہ خالصتہً بیانی نفسیات کی سطح ہی پر رہنا منظور کر لیں، تب بھی یہ ناممکن ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بیان کرنے کے لئے ہم کو عام اور مجرد حدود استعمال کرنا پڑتی ہیں، اور اس قسم کا ہر لفظ ایک نظریہ یا قیاس پر دلالت کرتا ہے۔ بیان میں ہم کو ایک چیز کو مشابہ چیز کے ساتھ رکھنا پڑتا ہے، اور جو لفظ کہ مشابہ عروضات فکر (مفکورات) کی تعبیر کرتا ہے، وہ اس قیاس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ یہ اشیا اس حد تک مشترک الماہیت ہیں کہ ہم ان کو اپنے موجودہ مقصد کے لئے مشابہ سمجھنے کے مجاز ہیں۔ اس قسم کے اصطفافی قیاسات کا استعمال ہر علم کرتا ہے، اور ان کا کامیاب استعمال ہی ان کا ثبوت بن جاتا ہے۔ ان کے بغیر نہ صرف علم بلکہ تمام معقول گفتگو ناممکن ہوتی ہے، یہ گفتگو فطرتِ انسانی کے متعلق ہو، یا کسی مسئلہ کے متعلق۔ تجربہ اس کے اسباب اور اس کے مظاہر کی بحث، بالضرورت اس قسم کے اصطفافی قیاسات کا استعمال کرتی ہے۔ لیکن یہ سوال اب بھی باقی ہے کہ کیا ہم کو بحد امکان قیاسات کے استعمال کو محدود کر دینا چاہیئے؟ یا کیا یہ مفید ہوگا کہ ضرورت و بے ضرورت جان بوجھ کر قیاسات وضع اور استعمال کریں، اور یہ قیاسات بلا دلیل ہوں، اور مقصد ان سے صرف ان واقعات کی توجیہہ ہو جن کو ہم بیان کر رہے ہیں؟ یہاں مصنفین مختلف الآرا ہیں۔ بعض کو قیاسات کے نام سے وحشت ہوتی ہے۔ یہ ان کو ہر علم میں ممنوع قرار دیتے ہیں۔ لیکن یہ ان کی جہالت، اور اپنے علم کا محض دکھلاوا ہے۔

سائے Master Science

ہم دیکھ چکے ہیں کہ عام حدود کے استعمال میں قیاسات ناگزیر ہوتے ہیں، اور زیادہ دور رس، اور زیادہ ارادی طور پر گھڑے ہوئے قیاسات (جن کو بالعموم تشریحی کہ کر متمیز کیا جاتا ہے) بھی درحقیقت ان سے مختلف نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بیان اور توجیہ اصل میں دو اعمال نہیں توجیہ ایک بیان ہے، جن میں سادہ بیان کی نسبت، زیادہ عام اور مجرد اصطلاحات و حدود استعمال کی جاتی ہیں۔ ان قیاسات کے وضع و استعمال کرنے میں بڑی ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم اس سے واقف ہوں کہ ہم کیا کر رہے ہیں حسب ضرورت ان کو بدلنے یا ترک کرنے کے لئے بھی ہم کو ہر وقت تیار رہنا چاہئے۔ اگر ہم یہ وطیرہ اختیار کر لیں تو قیاسات انکشافات میں ممد ہوتے ہیں، اور اگر یہ سوچ سمجھ کر وضع کئے گئے ہیں، تو ان سے بیان میں سادگی، اور توجیہ میں آسانی پیدا ہوتی ہے۔

بعض تاریخی قیاسات

جب نفسیات نے بحیثیت علم اپنے آپ کو عامیانہ اور ادبی روایات سے علیحدہ کرنا شروع کیا ہے، تو اس کا ورق بالکل سادہ اور صاف نہ تھا۔ اس کو صرف یہی نہ کرنا پڑا کہ عام گفتگو کے اصطلاحی قیاسات پر نظرثانی اور ان کو استعمال کرے۔ اس کو ان روایات میں بعض دور رس یا تشریحی قسم کے قیاسات ملے جو علم کے لئے تو بہت مبہم اور بے ڈھنگے تھے، لیکن جو اس قدر مضبوطی کے ساتھ قائم ہو چکے تھے کہ ان کے اثر سے محفوظ رہنا بہت دشوار تھا۔ خود نفسیات کے علم کا نام ہی، اس قسم کے ایک قیاس کو شامل ہے، اس وجہ سے کہ فرض کیا جاتا ہے کہ یہ علم روح یا نفس پر بحث کرتا ہے، اور عرصہ دراز تک تو فلاسفہ کا خیال تھا کہ یہ روح، یا نفس، ایک حیاتی عنصر ہے، جو ہر جسم انسانی میں مکین ہے، اور اس جسم کو جاندار بناتا ہے، اور کسی طرح سے ہر فرد کا تجربہ کی بنیاد ہے۔ ان قیاسات میں سے اکثر کو مشاہیر مصنفین نے رواج دیا، یا ان کو فلاسفہ نے ترقی دی، جن کی سند پر یہ عام اور ادبی روایات میں اور زیادہ مضبوطی کے ساتھ قائم ہو گئے۔ تقریباً ہر ماہر نفسیات ایسے قیاسات استعمال کرتا ہے، جو اپنی تاریخ رکھتے ہیں۔ خرابی اس سے یہ پڑتی ہے کہ ماہرین اس بات پر متفق نہیں، کہ ان میں سے کون سے بہتر ہیں۔ اس سے بھی زیادہ خرابی یہ ہے کہ بعض ان کو ادعا و تحکم کے ساتھ قبول

کرتے ہیں، اپنی نفسیات کو ان ہی کے مطابق ڈھالتے ہیں، اور نفسیات کی ان تمام صورتوں کو حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں، جو اور مختلف قیاسات پر مبنی ہیں۔ لیکن منتہائی قیاسات کو قبول کرنے سے تباین آراء کا پیدا ہونا نفسیات کے ساتھ مخصوص نہیں، چنانچہ طبیعیات میں بعض ماہرین ہیں، کہ ایتھر کو تسلیم کرتے ہیں، بعض اس کو تسلیم نہیں کرتے۔ بعض اطلاقی زمان و مکان کو مانتے ہیں، بعض نہیں مانتے۔ بعض تعلیل، توانائی اور قوت کے قیاسات کو استعمال کرتے ہیں، اور بعض نے ان کو بےکار موانع سمجھ کر ترک کر دیا ہے۔ لہذا ایسے ہی اختلافات کی وجہ سے نفسیات عیناک نہیں ہو جاتی، اور نہ اس وجہ سے اس کو مایوس کن، یا بری حالت میں فرض کیا جا سکتا ہے۔

اب ہم اُن متباعد اصناف نفسیات پر غور کریں گے، جو قیاسات کے استعمال کے متعلق مختلف آراء سے پیدا ہوتی ہیں۔

خالص تجربہ کی نفسیات

جو لوگ کہ قیاسات کے استعمال کو محدود کرتے ہیں، وہ نہایت سختی کے ساتھ تجربہ کو صرف تجربہ کے الفاظ میں بیان کرنے، اور صرف تجربہ کی اصطلاحات کے ذریعہ، تجربہ کی توجیہہ کرنے، کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ لوگ گویا فلاسفہ میں سے خالص تصوریہ کے ساتھی ہیں، جن کے لئے صرف تجربہ حقیقی ہے، اور جو چیز کہ موجود ہے، یا حقیقی ہے، وہ تجربہ ہے۔

یہ لوگ نفسیات کی اس تعریف کی طرف مایل ہوتے ہیں، کہ یہ فردی تجربہ، یا خالص تجربہ، کا علم ہے۔ اس تعریف سے جو مابعد الطبیعیاتی عقیدہ مدلول ہوتا ہے، اس کی ناقابل حل مشکلات سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی، اس قسم کی نفسیات کے متعلق نہایت وثوق سے کہا جاتا ہے، کہ یہ اپنے اس خود انکاری قانون سے اپنے آپ کو بے ثمری کی طرف لے جاتی ہے۔

روحی نفسیات اور قوائی نفسیات[1]

قدیم نفسیات روح کو مانتی تھی۔ اس کا بڑا کام یہ تھا، کہ روح کے مختلف

---

[1] Faculty Psychology

وظائف میں تمیز کرے، اور جسم کے مختلف حصوں میں ان وظایف کے مستقرات کو معلوم کرے۔
زمانہ حال میں اس نفسیات نے وہ صورت اختیار کی جس کو بالعموم "قوائی نفسیات" کہتے ہیں۔
یہ نفسیات روح یا روح کے ایک حصے جس کو یہ ذہن کا نام دے کر تمیز کرتی تھی، کی فعلیت، یا اس کا وظیفہ
سمجھتی تھی، یا یہ "ذہن" کو روح کے ہم معنی کہتی تھی، اور تجربے کی بڑی بڑی قسموں میں
سے ہر قسم کے تجربات، مثلاً یاد کرنے، خواہش کرنے، حکم لگانے، مقابلہ کرنے، کو یہ ایک قوۃ کی کارفرمائی
کا نتیجہ خیال کرتی تھی۔ ان قواء میں سے ہر ایک قوت گویا ذہن یا روح کی قوت، اور ایک
ماتحتی قیاس تھی۔ قوائی نفسیات نے بہت دنوں تک حکومت کی، اور انیسویں صدی
کے اوایل میں تو قواءِ عقلیہ[1] اور ان کے مراکز کے علم نے اس میں دوبارہ جان ڈالی۔ اس علم
کی تعلیم یہ تھی کہ ہر قوت کا دماغ کے ایک مخصوص حصہ میں مستقر ہے۔ لیکن اب قوائی نفسیات
کی قدیم و جدید دونوں صورتیں متروک ہیں۔ اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ایک ایسی
روح، یا ایسے ذہن کا تخیل ہمارے لئے ناگزیر ہے، جو بعض اساسی ترین قواء سے بہرہ ور
ہے، تب بھی ہم کو یہ ماننا پڑتا ہے کہ یہ مفروضہ ہم کو بہت دور تک نہیں لے جا سکتا، اور یہ،
کہ قواء کی تعداد میں اضافہ کرنا، اور ہر صنف تجربہ کو اس قوت کی کارفرمائی کی طرف منسوب
کرنا ایک لاحاصل طرز عمل ہے۔

تصورات کی نفسیات

نظریہ تصورات قوائی نفسیات کا ایک زبردست رقیب تھا۔ اس نظریئے نے
فلسفہ اور نفسیات، دونوں میں بہت با اثر زمانہ گزارا ہے، اور اگرچہ اب تک کوئی بھی اس کو
عدیم التناقض اور معقول نہیں بنا سکا، تاہم اس کا اثر اب بھی باقی ہے۔ اس نے عام
ادبی اور نفسیاتی روایات میں اس طرح مضبوطی کے ساتھ جڑ پکڑی ہے، کہ نفسیات کی
تمام اصطلاحات میں سے "تصور" کی اصطلاح سب سے زیادہ کثیر الاستعمال ہے، اور
بہت کم ماہرین نفسیات ہیں، جو اس کو ترک کرنے میں کامیاب ہوئے ہیں، باوجود

---

[1] Phrenology

اس کے کہ وہ اس نظریہ کے قایل نہیں جو اس سے مدلول ہوتا ہے۔ افلاطون کے نظریہ تصورات (امثال) میں ہر تصور (مثال) ایک صنف اشیاء کا مافوق فطرت نمونہ تھا اور یہ تمام تصورات (امثال) ایک دور دراز اور غیر ممکن الوصول مقام پر موجود تھے[1]۔ لیکن بعد میں "تصورات" ذہن میں لائے گئے، اور ان کی ہیئت بدل گئی۔ زمانۂ حال کی نفسیات میں "تصورات کے اس نئے طریقہ" کی تمام ذمہ داری جان لاک پر عاید ہوتی ہے۔ اس نے تصور کی تعریف اس طرح کی کہ ہر وہ چیز تصور ہے جس کے متعلق انسان فکر کرتا ہے[2]۔ اور چونکہ لاک عالم طبیعی کے متعلق عوام الناس کے اس خیال کو تسلیم کرتا تھا کہ مادی اشیا ہمارے ذہنوں سے علیحدہ وجود رکھتی ہیں، اس لئے بظاہر اس تعریف کے مطابق مادی اشیا "تصورات" کے ہم معنی بن گئیں۔ لیکن لاک کی آیندہ بحث سے معلوم ہونے لگا کہ "تصورات" کسی طریقے سے ذہن کے اندر، اور ذہن کا ایک حصہ ہیں۔ تیز فہم اور ژرف نگاہ بشپ برکلے نے لاک کے اس تناقض کی گرفت کرلی اور بتایا کہ اگر تمام وہ چیزیں جن کے متعلق ہم فکر کرتے ہیں "تصورات" ہیں اور "تصورات" ذہن میں یا ذہن کا حصہ ہیں، تو تمام وہ چیزیں جن کے متعلق ہم فکر کرتے ہیں، ذہن میں، یا ذہن کا حصہ ہیں۔ لہذا تمام وہ چیزیں جن کے متعلق ہم کو کوئی خیال آسکتا ہے، یا علم ہوسکتا ہے، ذہنی چیزیں ہیں۔ اس طریق سے اس نے ایک نہر نکالی جس نے بعد میں چل کر تفکر و تامل کے اس متلاطم سمندر کی صورت اختیار کی جس کو "تصوریت جدیدہ" کہتے ہیں۔ ڈیوڈ ہیوم نے بھی "تصورات" کو ذہن کے اندر لے لیا، لیکن ایسا کرنے میں اس نے ان کو خود ذہن کا مترادف بنادیا۔ لاک کا نظریہ تصورات کا استعمال اس انتہائی عقیدہ اور قوائے نفسیات، یعنی "نئے طریقۂ تصورات" اور قدیم طریقہ قواء کے درمیان صلح کا پیغام تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ قواء سے بہرہ ور ذہن کا قیاس برابر استعمال کرتا رہا اور ذہن کی نسبت ہمیشہ وہ یہی کہتا رہا کہ یہ اپنے قواء کو تصورات "پر" یا ان کے متعلق، استعمال کرتا ہے۔ لیکن ہیوم نے کہا کہ جو کچھ ہم کو راہ راست معلوم ہے وہ "تصورات" (اور "ارتسامات" جو اس کے نزدیک "تصورات" سے بہت زیادہ مختلف نہ تھے) کی ایک رو ہے، جس چیز کو ہم

---

[1] افلاطون کے الفاظ کی یہی روایتی تاویل ہے لیکن زمانہ حال میں یہ تاویل مشکوک سمجھی جاتی ہے (مصنف)

[2] یعنی ہر وہ چیز جو فکر کرنے میں فہم کا معروض ہوتی ہے۔

ذہن یا روح کہتے ہیں، وہ ایک خالی سٹیج ہے، جس کو ہم بلا ضرورت ایک ایسے مقام کی صورت میں موجود فرض کرتے ہیں جس پر ہمارے "تصورات" اپنا پارٹ کر چکے ہیں۔ اس وقت سے "تصورات" نے نفسیات کے لئے بہت اہمیت حاصل کر لی ہے[1]۔ اب تجربہ "تصورات" کی محض ایک رو بن گیا اور تجربہ کی راستے کی توجیہہ ایک "تصور" کے دوسرے پر عمل سے کی جانے لگی کسی چیز کے متعلق فکر کرنے کو "اس کا تصور ہونا" کہا جانے لگا، اور دوسری یا تیسری مرتبہ اس پر فکر کرنا اسی "تصور" کو "دوبارہ پیدا کرنے" کے ہم معنی ہو گیا۔ اب یہ سوال پیدا ہوا کہ پہلی مرتبہ اور دوسری مرتبہ فکر کرنے کے درمیانی وقفہ میں یہ "تصور" کہاں رہا؟ اس کے دو جوابات دئے گئے، جو اکثر خلط ملط کئے جاتے ہیں۔ ایک جواب تو یہ تھا کہ "تصورات" دو حالتوں میں باقی رہ سکتے ہیں، یعنی شعوری حالت اور غیر شعوری حالت جب میں کسی شئے پر غور کر رہا ہوتا ہوں تو اس کا تصور، شعوری حالت میں ہوتا ہے، جب میں فکر کرنا بند کر دیتا ہوں، تو یہ "تصور" غیر شعوری حالت میں غائب ہو جاتا ہے۔ بعض مصنفین نے دیکھا کہ "تصور" اگر کوئی چیز ہے تو یہ بالضرورت تجربہ کا ایک ٹکڑا یا حصہ ہے۔ انہوں نے "غیر شعوری تصور" کی اصطلاح کے تناقض کو یہ فرض کر کے مٹانا چاہا کہ اس وقفہ میں یہ "غیر شعوری" نہیں، بلکہ تحت شعوری، یا خفیف صورت میں شعوری، ہو جاتا ہے۔ اس مسلک کے لئے اب ذہن "تصورات" کی ایک سٹیج نہ رہا، بلکہ مجموعات "تصورات" پر مشتمل ہو گیا۔ اس کے مطابق یہ "تصورات" زیادہ تر غیر شعوری یا تحت شعوری، ہوتے ہیں، لیکن یہ باری باری شعوری حالت میں آتے جاتے ہیں۔

دوسرا جواب یہ تھا کہ ذہن، یعنی وہ اسٹیج جس پر یہ "تصورات" اپنا پارٹ کرتے ہیں، ایک مخزن بھی ہے۔ یہ اسٹیج تو روشن ہے، لیکن اس کے نیچے ایک اندھیرا کمرہ ہے، جس میں "تصورات" کا ذخیرہ رہتا ہے۔ اس اندھیرے کمرے سے یہ باری باری نکل کر روشن سٹیج پر نمایاں ہوتے ہیں، اور بعد میں پھر اسی تاریک کمرے کی طرف پلٹ جاتے ہیں۔ اس نظریہ کے مطابق ذہن دو کمروں پر مشتمل ہے، جن میں سے ایک روشن ہے، اور دوسرا تاریک۔ روشنی شعور ہے۔ یہ گویا ایک نور ہے، جو اس تاریک کمرے سے باہر نکلنے والے "تصورات"

---

[1] "احضار" کی جدید تر اصطلاح "تصور" کے تقریباً ہم معنی ہے۔ اس میں ایک خوبی یہ بھی ہے کہ اس سے "احساسی اوراکات" کی طرف اشارہ ہوتا ہے (مصنف)

پر پڑتا ہے۔ ان دونوں کروں کی درمیانی دیوار یعنی وہ مقام جہاں پر یہ روشن اسٹیج پر ظہور کرتے ہیں "دہلیز شعور" کہلایا۔ خیال یہ تھا کہ "تصورات" درحقیقت اس دہلیز سے اونچے اٹھتے ہیں یا اس سے نیچے گر پڑتے ہیں۔ روشنی سے اندھیرے کی طرف ان کا انتقال کم و بیش تدریجی ہوتا ہے۔ تجربات کو بیان کرنے کا یہ طریقہ متناقضات اور ابہامات سے بھرا پڑا ہے؛ اور اگرچہ اس نے زمانہ گزشتہ میں بہت مفید کام کیا ہے، مثلاً ھربارٹ کی نفسیات میں، تاہم اب اس وقت اس کے استعمال کو جاری رکھنے کی کوئی وجہ ہمارے پاس نہیں۔ میری ذاتی رائے یہ ہے کہ جو خدمت ان مبہم اور ابہام انگیز توہمات (یعنی "تصورات" ذہنی کے روشن و تاریک حصے "دہلیز شعور" اور "شعور" بحیثیت اس روشنی کے جو "تصورات" پر پڑتی ہے) نے نفسیات کی کی ہے وہ اس مبہم اور بے قاعدہ تفکر کے مقابلے میں بہت کم ہے، جو اس کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ میرے نزدیک تو ان سب کو نفسیاتی عجائب خانوں میں سجا دینا چاہئے! لیکن یہ پھولیں پھلینگے۔ اس کا ثبوت ہم کو فرائڈ کی نفسیات میں ملتا ہے، جو گزشتہ چند سالوں میں کہاں سے کہاں پہونچ گئی۔ پھر دیگر ملکوں کے اکثر مصنفین اب تک اس کو استعمال کئے جا رہے ہیں۔

نفسیات بحیثیت علم شعور کے

بعض نفسیات کی تعریف کرتے ہیں کہ یہ شعور کا علم ہے۔ یہ تعریف ہماری گزشتہ تعریف (یعنی یہ کہ یہ تجربہ کا علم ہے) سے بہت مختلف نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ "شعور" بالعموم، اگر بالکل نہیں تو تقریباً "تجربہ" کا ہم معنی سمجھا جاتا ہے؛ اگرچہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، اس لفظ کے اور معنی بھی ہیں۔ "شعور" نہایت ہی برا لفظ ہے۔ یہ نفسیات کی بدقسمتی ہے کہ یہ لفظ عام طور پر مستعمل ہے۔ اگر یہ "تجربہ" کے ہم معنی سمجھا جاتا ہے تو "تجربہ" تو اس سے لاکھ درجہ بہتر ہے، کیونکہ اس سے تجربہ کرنے والی ذات اور جو چیز کہ تجربہ میں آتی ہے، دونوں پر براہ راست دلالت ہوتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں "شعور" میں ایک نقص تو یہ ہے کہ اس کا استعمال صرف بحیثیت اسم کے ہو سکتا ہے؛ اور اس میں ہم یہ بھول جاتے ہیں کہ یہ شعور کسی چیز کا ہے، اور یہ کہ کوئی ذات ہے جس کو یہ شعور ہو رہا ہے۔ چنانچہ اس لفظ کو استعمال کرنے

والے اکثر مصنفین اس دھوکے میں آجاتے ہیں۔ "شعور" جس انگریزی لفظ (Consciousness) کا ترجمہ ہے، اس کے لغوی معنوں سے یہ تمام باتیں صاف ہو جاتی ہیں۔ یہ انگریزی لفظ لاطینی لفظ (Conscire) سے مشتق ہے، جس کے معنی "اشیا کو بیک وقت جاننا" کے ہیں۔ لہذا اگر "شعور" کا استعمال ناگزیر ہے تو اس کو "اشیا کے جاننے" یا ان پر فکر کرنے کے معنوں میں استعمال کرنا چاہیئے۔

ذروی[1]، یا "پچیکار" نفسیات

لفظ "شعور" نے جو زبردست فساد نفسیات میں کیا ہے، وہ زیادہ تر ہمارے اس میلان (جو ہمارے رگ و پے میں پیوست ہے) کا نتیجہ ہے، کہ ہم جس چیز کے متعلق فکر، یا بات، کرتے ہیں، اس کو مادی اور ٹھوس بنا لیتے ہیں، خصوصاً اس وقت جب ہم کسی کے ذریعہ اس پر فکر، یا اس کے متعلق گفتگو کرتے ہیں۔ اسی میلان کے زیر اثر اکثر ماہرین نفسیات "شعور" (یعنی اشیا پر فکر کرنے کے فعل) کا ذکر اس طرح کرتے ہیں، گویا یہ ایک مواد ہے۔ پھر اس مواد پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے، کہ یہ یکساں بافت کا سادہ مواد نہیں، بلکہ بہت ملتف اور مختلف الالوان ہے۔ یہ ایک سفید چادر کے مشابہ نہیں، بلکہ مختلف الالوان چھینٹ کے مشابہ ہے، یا پھر اس فرش کے، جس پر پچیکاری ہوا ہے۔ علاوہ یہ بھی معلوم ہوتا ہے، کہ یہ ہمیشہ بدلتا رہتا ہے، گویا ایک نہ ختم ہونے والا چھینٹ کا ٹکڑا ہمارے سامنے پھیلا ہوا ہے۔ لہذا جب انہوں نے اس کی تحلیل شروع کی تو یہ انکشاف ہوا، کہ یہ دراصل پچیکاری ہے، اور چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں کا مجموعہ ہے۔ اب انہوں نے اس مواد کے سب سے چھوٹے ٹکڑے، "ناقابل تحویل عناصر" یا سالمات، کی تلاش شروع کی۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ یہ تمام ذرات، جن سے "شعور" مرکب فرض کیا جاتا ہے، ایک ہی قسم کے ہیں یا بعضوں کا تو خیال ہے، کہ یہ بہت سی، یا متعدد قسموں کے ہیں لیکن اکثروں کے نزدیک یہ اساساً ایک ہی قسم کے ہیں۔ ان کو وہ "احساسات" یا

---

[1] Atomistic or mosaic - Psychology

"احساسی عناصر" کہتے ہیں۔ پھر جو مفکرین کہ مابعدالطبیعیات کی طرف مایل ہیں، وہ اس سے بھی آگے بڑھ کر کہتے ہیں کہ یہ ذرات فی الواقع نہائی عناصر نہیں ہیں، بلکہ یہ کہ جس طرح قدیم کیمیا کے سالمات اب "برقیوں"[1] یا برقی ذروں یا کسی اور چیز کے ذروں سے مرکب ہیں، اسی طرح احساسی عناصر، یا سالمات ابھی شعور کے اور چھوٹے ذروں پر مشتمل ہیں۔ ان کو وہ "ذہنی مواد"[2] یا "ذہنی برادہ"[3] کہتے ہیں۔ بعض تو یہاں تک کہتے ہیں کہ نہ صرف ہم خود، یا ہمارے اذہان، بلکہ کائنات کی تمام اشیا اسی "ذہنی برادہ" کے مختلف اجتماعات و مرکبات سے بنتی ہیں۔ اب اس عجیب و غریب خیال کو صحیح ثابت کرنے کے لئے، کہ سمندر اور پہاڑ، ثوابت و سیارے، اور باقی کی تمام اشیا اسی مواد سے مرکب ہیں، وہ "تحت شعور"، "دہلیز شعور" اور "شعور" بحیثیت ایک روشنی جو ذہن کے ایک حصہ و مافیہا کو روشن کرتی ہے" وغیرہ قسم کے جملوں کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اس طرح وہ گویا اپنے اس عقیدہ کو قابل فہم بناتے ہیں، کہ جس مواد کو وہ "شعور" کہتے ہیں، وہ دو صورتوں میں رہ سکتا ہے، ایک "شعوری شعور" اور دوسری "غیر شعوری شعور" ہے۔

ذرّوی اور تصوّری نفسیات کا امتزاج

تجربے پر بحث کا یہ طریقہ بہت آسانی کے ساتھ "تصورات کے طریقے" کے ساتھ مل جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ "تصورات" بحیثیت اشیا بھی اسی میلان کا نتیجہ ہیں جن کے زیر اثر ہم اپنے ہر مفکور کو مادی بنا لیتے ہیں۔ "شعوری ماہرین نفسیات" "تصورات" کو اسی طرح سادہ لوحی کے ساتھ اشیا مان لیتے ہیں، جس طرح کہ وہ "شعور" کو مواد تسلیم کر لیتے ہیں۔ اب یہ لوگ خود اپنے آپ سے سوال کرتے ہیں کہ جو اشیا "تصورات" کہلاتی ہیں، وہ کس مواد سے بنتی ہیں؟ اس کا جواب کچھ مشکل نہیں۔ ظاہر ہے کہ "تصورات" "احساسی عناصر" سے

---

[1] Electrons

[2] Mind-Stuff

[3] Mind-dust

مرکب ہوتے ہیں۔ اس طرح ایک نام احساسیت' یا احساسی نفسیات' کی پیدائش ہوتی ہے۔
اس عقیدہ کے وکلا کا بالعموم خیال یہ ہے کہ اس سے ذہن و جسم کے تعلق کا پریشان کن مسئلہ
حل' یا ختم' ہو جاتا ہے۔ اور چونکہ ان کے نزدیک مادہ بھی اسی مواد سے بنتا ہے جس سے کہ "شعور" یا
تصور' بنتا ہے' لہذا وہ نہایت فخر کے ساتھ اس کے لئے "تصوریت"[1] کے لقب کا دعویٰ
کرتے ہیں۔ جو شخص کہ نفسیات کی تاریخ پر غیر جانبدار بن کر غور کر سکتا ہے' اس کو
اس قول سے اتفاق ہوگا' کہ یہ "شعور" صرف مواد ہی نہیں' بلکہ عمل بھی ہے' اور احساسیت
کے بعض وکلا اس عقیدہ کو آخری حد تک لے گئے' اور یہاں وہ خود بخود اسی نتیجہ پر پہونچے۔
روشن فکری کے وقت انہوں نے پھر کر اپنے عقیدہ کی طرف دیکھا' اور سوال کیا کہ کیا یہ مواد'
جس کو ہم "شعور" کہتے ہیں' دراصل موجود ہے؟ کیا شعور کا وجود ہے؟ ان کو مجبوراً نفی میں جواب
دینا پڑا۔ اس کا بداہتہ' کوئی وجود نہیں' یہ ایک دھوکا' اور ایک فسانہ ہے۔
"شعوری نفسیات" کی فسانوی اور مغالطہ آمیز نوعیت کو اس طرح ظاہر کرنے
کے بعد' بعض ترقی پسند مفکرین نے اس کی ناکامی سے ایک نیا فلسفہ مستنبط کیا ہے' جس کو
وہ "حقیقیت جدیدہ"[2] کہتے ہیں۔ یہ گویا ابتداے مادیت کی جدید ترین صورت ہے' جو متقدمین اذعیین
کے ہمزبان ہو کر یہ کہنے کی بجائے کہ دماغ سے شعور تراوش کرتا ہے' کہتے ہیں' کہ تجربہ' یا
شعور' اور تجربہ میں آنے والی چیز کی تفریق خیالی' اور وہمی ہے' اور یہ کہ "تصورات" اور
"ادراکات" اور وہ تمام چیزیں' جو "شعور" کے ٹکڑوں سے بنی ہیں' درحقیقت عالم طبیعی کی
اشیا کے ہم معنی ہیں۔ اس طرح دور پورا ہو جاتا ہے' اور ہم کولھو کے بیل کی طرح اسی
جگہ پر پہونچ جاتے ہیں' جو لاک کا نقطہ آغاز تھی۔ یعنی یہ کہ "تصورات" اب پھر وہ اشیا
بن جاتے ہیں' جن پر ایک شخص فکر کرتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ زمین کے تمام ساز و سامان

---

[1] Idealism یہ لفظ دو بالکل مختلف معنی رکھتا ہے' جو اکثر ضمناً' اور بعض اوقات ارادۃً خلط ملط کئے جاتے ہیں۔ ایک طرح تو اس کے معنی یہ ہیں' کہ تمام دنیا ذہن یا اذہان' یا ذہنی اعمال پر مشتمل ہے۔ دوسرے لحاظ سے یہ ایک اخلاقی "نصب العین" Ideal کے تحقیق' یعنی ایسے حالات کو پیدا کرنے کے ہم معنی ہے' جو ہم کو موجودہ حالات سے بہتر معلوم ہوتے ہیں۔ (مصنف) لیکن شاید اردو اصطلاح "تصوریت" سے یہ دوسرا مفہوم مترشح نہیں ہوتا۔ مترجم

[2] Neo-Realism

کے برابر ہو جاتے ہیں، اور "آسمان کے تمام بھجن گانے والے" یعنی اذہان، ارواح، ذوات، یا نفوس معہ اپنے شئون فعالیت و تجربہ، دنیا کی تصویر سے خارج کر دیئے جاتے ہیں۔
"شعور" اور "احساسیت" کے اکثر شارحین اس حد تک نہیں پہنچتے۔ ان کے عقاید کو جو فی زمانہ عام طور پر مسلم ہیں سمجھنے کے لئے زمانۂ حال کی نفسیات میں ایک بہت بڑے عامل پر غور کرنا چاہیے، جس کا میں نے اب تک ذکر نہیں کیا۔ میری مراد عضویات کے اثر سے ہے۔

عضویات کا اثر نفسیات پر

متقدمین فلاسفہ دماغ کے وظائف کے متعلق کچھ نہ جانتے تھے۔ لیکن زمانہ حال کے شروع ہی میں یہ ظاہر ہو گیا کہ دماغ انسانی کے وظائف بہت اہم ہیں، اور یہ کہ کیسی طرح ہمارے وقوف، ہماری حسیت اور ہمارے ارادہ، مختصر یہ کہ ہمارے تجربہ، سے متعلق، یا ان میں شامل ہیں۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ بہت سے پرجوش محققین تجربہ کے اسرار کو دماغ کی تحقیق سے حل کرنے میں مصروف ہوئے۔ اس مشکل تحقیق پر انسان کی قوت کی بہت بڑی، اور روز افزوں، مقدار صرف ہوئی اور ہو رہی ہے، اور بہت سے واقعات ثابت ہو چکے ہیں۔ پھر جو سکول "دماغ"، یا "نظام عصبی" کی ساخت، یا ان کے "وظائف" کی بنا پر تمام انسانی تجربے اور فعلیت کی توجیہہ کرنے کی کوشش کر رہا ہے، وہ حامیوں کی تعداد اور اثر کے لحاظ سے بہت ترقی کر رہا ہے۔ اس سکول کا پروگرام، خام صورت میں، اٹھارویں صدی میں اس بدنام قول سے شروع ہوا کہ افکار دماغ سے اسی طرح پیدا ہوتے ہیں، جیسے جگر سے صفرا۔ لیکن ماہرین عضویات نے بعد میں اس نفسیاتی عقیدہ کے مطابق مختلف ضوابط بیان کئے جن کو اپنے علم کے واقعات میں شامل کرنے کے خواہاں تھے۔
انیسویں صدی کے اوایل میں قواء عقلیہ اور اس کے مراکز کے علم کے ماہرین نے فرانسس گال[1] کے زیر قیادت ایک ان گھڑ دماغی عضویات کو قوائی نفسیات کے ساتھ ملایا۔ اس سے بھی قبل ڈیوڈ ھارٹلے[2] نے "تصوری نفسیات" پر کچھ عضویاتی رنگ چڑھایا،

---

[1] Francis Gall

[2] David Hartley

جس کی وجہ سے یہ اور بھی زیادہ خوشنما معلوم ہونے لگی، اور اسی کی وجہ سے "تصوری نفسیات" کی اس شاخ کو فروغ ہوا، جو "نفسیاتِ تلازم" کہلاتی ہے۔ "تلازمی نفسیات" جس کا انگلستان میں مدت تک دور دورہ رہا، لاک اور ھیوم کی بنا کردہ تھی، اور ھارٹلے، دونوں مِل، اور بین اس کے مشاہیر وکلا تھے۔ اس نے تمام تجربہ کو سلسلۂ "تصورات" ثابت کرنے کا دعوی کیا۔ خیال یہ تھا کہ یہ "تصورات" باہم مربوط، یا متلازم ہوتے ہیں، اور ان ہی روابط کی وجہ سے ایک "تصور" دوسرے کو شعور میں کھینچ لاتا ہے۔ اب "تصورات" تو واقعات، یا حقیقی اشیا تھے، لیکن ان کے روابط کی کوئی مناسب تصویر کھینچنی مشکل تھی۔ اسی وجہ سے ھارٹلے (جو منجملہ پہلے تلازمیہ کے تھا) نے ان روابط، اور تمام کھینچا تانی، مختصر یہ کہ "تصورات" کو شعور میں لانے اور اس سے باہر لے جانے، کا تمام کام دماغ کی طرف منسوب کیا، اور دماغ کا جس قدر زیادہ مطالعہ ہوا، اسی قدر زیادہ اس خیال کی تائید ہوئی۔

مخی وظائف کے تعین مقام کا عقیدہ، جو گال کی پیش کردہ ان گھڑ صورت میں ناقابل قبول ثابت ہوا تھا، انیسویں صدی کے اواخر میں علم کی ترقی کے ساتھ ساتھ زیادہ واضح طور پر ثابت ہوتا معلوم ہوا۔ دماغ کا اس صورت میں انکشاف ہوا کہ یہ خلایا کا ایک وسیع جنگل ہے، جو عصبی ریشوں کے جال کے ذریعہ باہم ملے ہوئے ہیں۔ معلوم ایسا ہوتا تھا، کہ ان خلایا میں سے ہر ایک ایک حیاتی اکائی ہے۔ اب "تصوری نفسیات" کا گویا عضویاتی زبان میں ترجمہ ہوا، اور اس کے لئے یہ فرض کیا گیا، کہ ہر "تصور" کا کسی ایک خلیہ میں گھر ہے، جہاں یہ اپنی عمر کا بڑا حصہ اطمینان کے ساتھ، اور تاریکی میں بسر کرتا ہے۔ جب کوئی عصبی تموج اس خلیہ تک پہونچتا ہے، تو یہ "تصور" چمک اٹھتا ہے اور "شعوری" ہو جاتا ہے، یا شعور میں آ جاتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی خیال تھا، کہ کسی ایک خلیہ کے تہیج کے بعد جب دوسرا خلیہ تہیج ہوتا ہے، تو یہ دونوں خلایا، ایک ادنی مزاحمت والے راستہ کے ذریعہ، باہم مل جاتے ہیں۔ اس طرح بعد میں ایک خلیہ کا تہیج بآسانی دوسرے خلیہ میں پھیل سکتا ہے۔ ان کا درمیانی راستہ اور زیادہ قابل نفوذ ہو جاتا ہے۔ اب تمام تجربہ کی عضویاتی توجیہ اس طرح کی گئی، کہ یہ "تصورات" کا اپنے اپنے خانوں یا خلایا سے قانون عصبی عادت کے مطابق، متعاقب ظہور ہے۔ پھر جب "احساسیت" نے "تصورات" کی تحلیل کی، اور ان کو "احساسی عناصر" یا "احساسات" سے مرکب ثابت

کیا، تو یہ عناصر، یا سالمات بھی ایک ایک عصبی خلیہ میں رکھے گئے۔ اب ایک مجموعہ خلایا یا ان تصورات" یا "مجموعۂ احساسات" کا عصبی مقابل بن گیا، جس کے تمام خلایا بحیثیت وظیفی اکائی کے مجتمعاً کام کرتے ہیں۔ پھر جس طرح ایک "تصور" اور زیادہ "احساسی عناصر" کو شامل کر کے زیادہ مرکب بن سکتا ہے اسی طرح خلایا کی یہ وظیفی اکائی بھی اور زائد خلایا کو اپنے آپ میں شامل کر کے اپنی جسامت کو بڑھا سکتی ہے۔ اس کے علاوہ ایک مجموعہ خلایا دوسرے مجموعہ خلایا کے ساتھ مل کر مجموعۂ مجموعات بن سکتا ہے۔ اس مجموعۂ مجموعات کے مختلف مجموعات بیک وقت بھی کام کر سکتے ہیں، اور یکے بعد دیگرے بھی۔

جو لوگ اس عقیدے کے قائل تھے ان کا طبعی طور پر یہ خیال تھا کہ کسی "ذہن" یا "روح" یا تجربہ کرنے والے "موضوع" یا "ذات" کے اصول موضوعہ کی ضرورت نہیں۔ کسی طرح کا تجربہ کرنے والا جو فکر کرتا ہے، خواہش کرتا ہے، یاد رکھتا ہے، توقع رکھتا ہے، یا کسی اور طرح کا تجربہ حاصل کرتا ہے، ان کے نزدیک بے کار اور غیر ضروری تھا۔ اور اگر کہیں اس قسم کے جملے استعمال کرنے میں سہولت معلوم ہوتی تھی، تو ان کے خیال میں صرف یہ کہنا کافی تھا کہ اس وقت کا "تصور" فکر کرتا ہے، یا یہ کہ گزرنے والا "تصور" فکر، اور یہی واحد فکر کرنے والا ہے لیکن تجربات کو بیان کرنے میں فعلی صورت زیادہ تر خلاف فیشن ہو گئی، اور قوانین فکر دماغ کی میکانکیات میں تبدیل ہو گئے۔ کہا جاتا تھا کہ "شعور" صرف ایک منفعل تماشائی ہے، لیکن یہ بھی "شعور" کے اصلی درجہ کا مبالغہ آمیز بیان ہے۔ یہ کہنا زیادہ قرین صداقت ہوگا کہ "شعور" "مد فضول" میں شامل کر دیا گیا۔

میکانکی اضطرار کا نظریہ

دماغی آلہ کی اصطلاحات میں نفسیات کے انتقال کی پوری ترغیب وہی صرف اس وقت سمجھ میں آتی ہے، جب ہم یہ معلوم کرتے ہیں کہ اس نے صرف وہی چیز مہیا نہیں کی، جو دماغ میں ہر "احساس" یا "شعور" کے کسی اور قابل انکشاف عنصر کا مقابل و ہم معنی ہے، اور یہ کہ اس نے ایک بظاہر درست و صحیح سکیم اس طریقہ کی بنائی جس سے یہ دماغی عناصر ایک دوسرے پر عمل کرتے فرض کئے جاتے ہیں۔ بلکہ اس کے ساتھ ہی ساتھ

عضویات ایک ایسی سکیم بھی بنا رہی تھی جس کا دعوی ہے کہ یہ اصولاً تمام فعل انسانی کی توجیہ نظام عصبی کی میکانیکیات کی رو سے کرے گی۔ یہ سکیم گویا فعل اضطراری کے اصول کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ اس اصول کو سب سے پہلے عصر جدید کے اوائل میں ایک بڑے زبردست فلسفی دیکارت نے بیان کیا تھا۔ دیکارت کا خیال تھا کہ یہ اصول حیوانات کی تمام جسمانی فعلیتوں کی توجیہ کے لئے کافی ہو گا لیکن وہ خود اور دیگر ماہرین نفسیات انسان کے جسمانی افعال کو اس کے تجربے کے بظاہر سمجھتے رہے، جو کسی طریقے سے ان کے فکر کرنے، محسوس کرنے، خواہش کرنے، یاد رکھنے، شناخت کرنے وغیرہ سے معین ہوتے ہیں۔

دیکارت نے فعل اضطراری کے متعلق جو کچھ لکھا، وہ ایک نہایت شاندار قیاس تھا لیکن عضویاتی انکشافات نے بعد میں اس کو کافی طور پر جائز ثابت کر دیا ہے۔ دیکھا گیا ہے کہ انسان اور حیوانات، دونوں میں بعض ابتدائی لیکن بظاہر مقصدی، حرکات صادر ہو سکتی ہیں۔ یہ حرکات اس وقت بھی صادر ہوتی ہیں جب دماغ بالکل بے کار ہو، یا ضایع ہو چکا ہو، اور وہ فرد اس تمام عمل سے بے خبر ہو۔ چنانچہ اگر تلوے پر سوئی چبھوئی جائے، تو اکثر انسان اور اکثر حیوان پاؤں کھینچ لیتے ہیں۔ عوام کہتے ہیں، کہ "وہ اس چبھن کو محسوس کرتا ہے، اور درد سے بچنے کے لئے پاؤں کھینچ لیتا ہے" لیکن ماہرین عضویات کا دعوی ہے کہ یہ پاؤں بالکل اسی طرح اس وقت بھی کھینچا جا سکتا ہے، جب نخاع دماغ سے بالکل علیحدہ کر دیا گیا ہو۔ ایسا شخص سوئی چبھنے کے بعد اپنے پاؤں کو حرکت کرتا ہوا تو دیکھتا ہے، لیکن وہ نہ تو اس چبھن کو محسوس کرتا ہے، نہ حرکت کو، اور اگر اس کی آنکھیں بند کر دی جائیں، تو پھر اس کو کسی چیز کا بھی علم نہیں ہوتا۔ انہوں نے ثابت کیا ہے، کہ یہ چبھن پاؤں کے ایک عصب کو تہیج کرتی ہے، اور یہ تہیج طبیعی تغیر کی صورت میں اس عصب کے راستے اوپر کی طرف نخاع میں پھیلتا ہے۔ اس کی حالت بعینہ برقی تغیر کی رو کی سی ہوتی ہے، جو تار کے ساتھ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتی ہے۔ نخاع میں پہونچنے کے بعد یہ احساسی عصب سے حرکی عصب میں منتقل ہو جاتا ہے، بعینہ اس طرح جیسے کہ برقی رو ایک سرے سے دوسرے پر منتقل ہوتی ہے۔ اب یہ حرکی راستہ کے ذریعہ باہر کی طرف آتا ہے، اور ٹانگ کے عضلات پر ختم ہوتا ہے۔ اس کی وجہ سے عضلات میں ایک "دھکا"

ہوتا ہے۔ یہ دُھماکا اُن عضلات کو سکوڑتا ہے، اور اس طرح پاؤں کھینچ جاتا ہے۔ یہ گویا نمونہ ہے
اس فعل اضطراری کا جو ڈیکارٹ کے تخیل میں تھا، اور جس کا مطالعہ ماہرین عضویات نے
کیا۔ ان ماہرین نے دکھایا ہے کہ حیوانات اور انسانی عضویہ میں اکثر سادہ حرکات اور
افرازات[1] اسی نسبتہً سادہ طریقہ سے پیدا کئے جاسکتے ہیں، اور یہ تمام عمل، یا ردعمل، اُن
اعمال کا نتیجہ ہوتا ہے، جو اصولاً طبیعیات وکیمیا کی اصطلاحات میں مناسب طور پر بیان کئے
جاسکتے ہیں، اور ان کے ذریعے سے ان کی توجیہ ہوسکتی ہے، اگرچہ واقعہ یہ ہے کہ آج تک
کوئی بھی اس کوشش میں کامیاب نہیں ہوا۔

ماہرین عضویات نے بدیہی طور پر ثابت کیا ہے کہ نخاع (یعنی نظام عصبی کا
وہ حصہ، جو ریڑھ کی ہڈی کے مہروں میں پایا جاتا ہے، جس کی طرف تمام احساسی اعصاب
آتے ہیں، اور جن سے تمام حرکی، اور غدود کو تہییج کرنے والے، اعصاب خارج ہوتے ہیں)
افعال اضطراری کو صادر کرنے کے لئے بہت سے آلات پر مشتمل ہوتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک
آلے میں احساسی اور حرکی اعصاب کا کم و بیش ملتف ربط ہوتا ہے، جس کی وجہ سے احساسی
عصب کا تہیج حرکی، یا غدودی، اعصاب میں منتقل ہوجاتا ہے۔ پھر ان کا عقیدہ یہ بھی ہے کہ تمام
نظام عصبی، معہ دماغ کے، ان ہی اضطراری مشینوں، یا احساسی حرکی عصبی قوسوں، کے نمونہ پر
بنا ہے۔ یہ قوسیں آلات حس اور کارکن آلات، یعنی عضلات اور غدود، کو باہم ملاتی ہیں۔
واقعہ یہ ہے کہ دماغ اسی قسم کے عصبی راستوں، یا قوسوں، کی کثیر تعداد پر مشتمل معلوم ہوتا
ہے۔ ان راستوں یا قوسوں، اور نخاع کے راستوں، یا قوسوں، میں فرق صرف اس قدر
ہوتا ہے کہ یہ زیادہ لمبے اور زیادہ پیچیدہ ہوتے ہیں، اور ان میں باہمی روابط بھی بہت
زیادہ ہوتے ہیں۔ پر اسرار "عصبی خلایا"، جن کو تصورات کے مستقر کہا جاتا تھا، باریک
نخزمائی[2] دھاگوں پر ابھار ثابت ہوئے، اور یہ نخزمائی دھاگے عصبی ریشے کہلائے۔ پھر دماغ
کی سطح یا قشر (جس کو عرف عام میں خاکستری مادہ کہتے ہیں) کے خلایا اُن خلایا سے مختلف ثابت
نہ ہوئے، جو نخاع کی سادہ ترین اضطراری قوسوں میں ہوتے ہیں۔ ان کا لازمی وظیفہ یہ

عہ۱ Secretions

عہ۲ Protoplasmic

معلوم ہوتا ہے، کہ یہ ان عصبی ریشوں کے تغذیہ اور نشو ونما میں باقاعدگی پیدا کرتے ہیں، جو ان (خلایا) کا حصہ ہوتے ہیں۔

اس طرح بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ تمام فعل انسانی فعل اضطراری کے نمونے کا ہے۔ یعنی یہ، کہ یہ ان تموجات کی کارفرمائی کا نتیجہ ہے، جو عالم طبیعی کی تحریکات سے آلات حس میں شروع ہوتے ہیں، اور خالصتہً طبیعیاتی اصول کے مطابق کم ترین مزاحمت کے راستوں کو اختیار کر کے نظام عصبی کے جنگل میں پھیل جاتے ہیں۔ ہر انسانی فعل ایک اضطراری فعل ہے، یا جیسا کہ عام طور پر اس اصول کو بیان کیا جاتا ہے، ہر فعل انسانی ایک ہیج کا میکانکی جواب ہے۔

حافظہ اور نظریہ اضطرار

اگر میرے قارئین کو یہ تمام طرز فکر نیا معلوم ہوگا، تو وہ سوال کریں گے، کہ یہ سب تو ٹھیک ہے، لیکن حافظے کے متعلق کیا ارشاد ہے؟ کیونکہ اس میں شبہ نہیں ہوسکتا، کہ میرے اکثر افعال کی تحریک، یا رہنمائی، احساسی ارتسامات سے نہیں، بلکہ حافظے، یعنی گزشتہ تجربات کی یاد داشتوں، سے ہوتی ہے۔ ماہر عضویات اس سوال کا جواب دینے کے لئے تیار ہے۔ نظام عصبی میں بہت سے خلقةً منتظم اضطراری راستے ہوتے ہیں۔ یعنی یہ، کہ یہ اس طرح ترقی پاتے ہیں، کہ احساسی تہیج کو از خود مناسب عضلات میں منتقل کرنے کے لئے تیار ہو جاتے ہیں۔ ان کی حالت اوعیۂ دموی[1] کی سی ہوتی ہے، جو از خود اس طرح ترقی پاتے ہیں، کہ خون کی رو کو اس جگہ لے جاتے ہیں، جہاں اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن اوعیہ دموی کے جال کے خلاف عصبی جال تشکل پذیر ہوتا ہے۔ ہر اضطراری قوس بہت سی اور قوسوں سے ملی ہوتی ہے۔ چنانچہ موافق حالات میں (مثلاً جب سٹرکنین[2] کی ایک بڑی خوراک سے تمام عصبی راستے کھل جاتے ہیں)، کسی ایک حساسی عصب میں

---

[1] Blood-vessal

[2] Strychnine

شروع ہونے والا تہیج، طوفان کی طرح، بہت سے راستوں میں منتقل ہو کر تقریباً ہر عضلہ
میں فعلیت پیدا کرتا ہے۔ بالعموم ہر ایک عصبی تہیج نسبتہً چند راستوں تک محدود ہوتا ہے،
اور بالآخر عضلات پر ختم ہوتا ہے۔ اس تحدید کی وجہ یہ ہے کہ ہر ایک احساسی عصبی راستہ
بعض حرکی اعصاب سے، دوسروں کی بہ نسبت، زیادہ قریبی تعلق رکھتا ہے۔ لیکن اعصاب
یا عصبانیوں، (یہ گویا عصبی خلیہ اور اس ریشوں کے مجموعہ کے لئے نیا نام ہے) کے روابط، یا
اتصالات[1] بہت نازک ساختیں ہوتی ہیں۔ ہر اتصال عصبی توانائی کی رو کے انتقال میں کچھ
مزاحمت کرتا ہے، لیکن یہ مزاحمت معین مقدار کی نہیں ہوتی۔ یہ ان اثرات کے اجتماعات
کے مطابق بدلتی رہتی ہے، جو اس پر پڑتے ہیں۔ یہی سادہ ترین اضطرارات کے سوا تمام
ردِ اعمال کی ناقابل پیشنگوئی اور متغیر نوعیت کی علت ہے۔ جو اثرات کہ اتصال کی مزاحمت
پر پڑتے ہیں، ان میں سے اہم ترین ایک عصبانیہ سے دوسرے میں عصبی تموج کا نفس
انتقال ہے، کیونکہ خیال یہ ہے کہ اس کی وجہ سے اس اتصال کی مزاحمت ہمیشہ کے لئے
کم ہو جاتی ہے، یا یہ کہ اس میں تموج کے انتقال میں مزاحمت کرنے کی طاقت کم رہ جاتی
ہے۔ اس کو تسلیم کرنے کے بعد، فرض کرو، کہ ایک بالکل نئی بو دار چیز تمہاری ناک کے سامنے
لائی جاتی ہے۔ یہ "تہیج" اچھی طرح منتظم اضطراری راستوں کے ذریعہ کاٹنے کے ردِ عمل کا
باعث ہوتا ہے۔ پھر یہ شئے تمہارے منہ یا تمہاری زبان کو اس طرح تہیج کرتی ہے، کہ ایک
اور اضطراری فعل پیدا ہوتا ہے۔ یعنی اس کو تھوکنے کا۔ روزمرہ گفتگو میں ہم اس کو اس
طرح بیان کرتے ہیں، کہ "اس چیز کی بو تو خوشگوار ہے، لیکن ذائقہ بہت برا ہے۔" اب
فرض کرو، کہ اسی طرح کی کوئی اور چیز دوسری مرتبہ تمہاری ناک کے سامنے لائی جاتی ہے۔
اب اغلب یہ ہے کہ تم اس کو کاٹنے کی ہمت نہ کروگے، بلکہ (کم از کم خفیہ طور پر) اس کو
تھوکنے کی حرکت کروگے۔ عوام الناس کہینگے، کہ تم نے اس کی بدمزگی کو یاد رکھا، اور
اسی وجہ سے تم دوبارہ کاٹنے سے محترز رہے، یا یہ، کہ بدمزگی
کے گزشتہ تجربہ کی وجہ سے اس کی بو اب تمہارے لئے
ناخوشگوار ہے، یا پھر یہ، کہ اب یہ رغبت پیدا کرنے
کے بجائے نفرت پیدا کرتی ہے۔ لیکن ماہر عضویات
کہتا ہے، کہ پہلے موقعہ پر ان دونوں عضویاتی

---

[1] Synapses

رد اعمال کے اس طرح فوراً یکے بعد دیگرے پیدا ہونے سے اُن دو اضطراری راستوں میں، بعض اتصالات کی مزاحمت کم ہو جانے کی وجہ سے زیادہ قریبی تعلق پیدا ہو گیا ہے جو اُن رد اعمال کا باعث ہوتے تھے۔ لہٰذا اب بو کی وجہ سے پیدا ہونے والا عصبی تموج کاٹنے کی حرکت کے عضلات کی طرف جانے کی بجائے بالراست ان عضلات کی طرف جاتا ہے، جن سے تھوکنے کی حرکت صادر ہوتی ہے۔ اس طرح بعض اتصالات کی مزاحمتوں میں تبدیلی کی وجہ سے ایک نیا اضطراری راستہ پیدا ہو گیا۔ جو ردعمل اس طرح قائم ہو یا اکتساب کیا جائے اس کو "اضطرار مشروط[1]" کہتے ہیں۔ جس چیز کو پہلے (تمتع بالتجربہ یا کردار کا معقول انضباط) یا عادات کا اکتساب کہا جاتا تھا مختصر یہ کہ جن واقعات کو "حافظہ" یا "عادت" کی اصطلاحات کے تحت رکھا جاتا تھا اب ان کو "مشروط اضطرارات" کا اکتساب کہا جائے گا۔ لہٰذا اگر نفسیات کا نوخیز متعلم آج کل "مشروط اضطرارات" کی قسم کھاتا ہے، اور اس کو کائنات کے تمام معموں یا کم از کم انسانی قسمت کی کنجی سمجھتا ہے تو کوئی تعجب کی بات نہیں! اس "شاہ اصول" کو پوری طرح اخذ کر لینے کے بعد وہ سمجھتا ہے کہ اب اس کو نفسیات کے روایتی معموں پر سر کھپانے کی ضرورت نہیں، کیونکہ اب اس کے لئے یہ واضح ہو گیا کہ محبت، عزت، اور فرض، ایمان، امید، اور خیرات، عقل، ارادہ اور اخلاقی کوشش، سب کے سب مختلف نام ہیں، جن سے ہم مشروط اضطرار کی اتنی ہی قسموں کو تعبیر کرتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ "مشروط اضطرار" کی یہ قسمیں زیادہ پیچیدہ ہوتی ہیں، لیکن ان میں اور کتے کی پچھلی ٹانگ کے کھجانے کے اضطرار میں کوئی جوہری فرق نہیں ہوتا۔ وہ صاف طور پر معلوم کر لیتا ہے، کہ ایک اچھا کتا وہ ہے، جس کے "مشروط اضطرارات" نرم ترین مقام اور بہترین ہڈی کی طرف لے جاتے ہیں۔ اسی قدر صفائی کے ساتھ وہ یہ بھی معلوم کرتا ہے کہ اچھا آدمی وہ ہے جس کے مشروط اضطرارات عذاب و ثواب کے منصفانہ نظام سے قائم ہوئے ہیں، اور یہ کہ عقلمند شخص وہ ہے جس کے مشروط اضطرارات اس کو جلب منفعت اور دفع مضرت کی طرف لے جاتے ہیں۔

نظریہ میکانکی اضطرارات کے نتائج

یہاں پہونچنے کے بعد فطرت انسانی کے بالغ نظر متعلم کے لئے دو راہیں کھل جاتی ہیں۔

---

[1] Conditioned Reflex

اور وہ دو اسکولوں میں سے کسی ایک میں شریک ہو سکتا ہے۔ اگر وہ انتہا درجے کا عملی شخص
واقع ہوا ہے، تو وہ "کرداریت"[1] کا ساتھ دے گا۔ اس ہونہار اسکول کے سرکاری نمائندے یہ معلومات
کہ اب اس کو "تجربہ" یا "شعور" کے مسائل پر سر کھپانے کی ضرورت نہیں، نہ اس کو یہ سوال کرنے کی ضرورت
ہے، کہ "کیا شعور کا وجود ہے؟" یا یہ کہ "کیا شعور یہ اور یہ کردار رکھتا ہے؟" یا یہ کہ "اس کو دماغ
کے اضطراری اعمال سے کیا تعلق ہے؟"۔ اس سے کہا جائے گا، کہ کسی شخص کا فعل، یا کردار
اس کے مشروط اضطرارات کا مجموعہ محض ہے۔ اس کے متعلق ہم صرف یہی جانتے ہیں، اور صرف
اسی کے جاننے کی ہم کو ضرورت ہے۔ لیکن اس خیال کو تسلیم کر لینے کے بعد اب اس کو ایک
انتخاب اور کرنا پڑتا ہے۔ وہ اس ازدحام میں شریک ہو سکتا ہے، جو ڈاکٹر جے، بی، واٹسن
کے پیچھے ہے، اور کہہ سکتا ہے، کہ تجربہ یا شعور موجود ہے، لیکن مجھے اس کی نہ پرواہ ہے، نہ جاننے
کی ضرورت مجھے اس سے کوئی دلچسپی نہیں مجھے تو صرف کردار انسانی کو سمجھنا ہے۔ مجھے
معلوم ہے، کہ تمام کردار اضطراری اعمال سے میکانکی طور پر معین ہوتا ہے، لہذا، مجھے "مشروط
اضطرارات" کے مطالعہ کو شروع کرنا چاہیے۔

یا اگر اس کو اپنے اس عقیدے کی مابعد الطبیعاتی تصدیق درکار ہو، تو وہ ڈاکٹر
ای، بی، ھولٹ کے متروک جھنڈے کے نیچے آ سکتا ہے۔ یہ شخص حقیقیت جدیدہ میں انتہائی
درجے کا غلو رکھتا ہے۔ یہ اس نوخیز متعلم کو بتائے گا، کہ جس چیز کو وہ لذت، یا الم، خواہش کوشش
وتوقف، وغیرہ کا تجربہ یا شعور کہنے کا عادی ہے، وہ دراصل اس کی اردگرد کی دنیا میں ذرات،
یا تموجات کی حرکات ہیں۔ یہ اس کو سمجھائے گا، کہ تفکر دتامل کی صبح سے لے کر انیسویں صدی
کے اختتام تک، تمام نسل انسانی کس طرح اس کے دھوکے میں رہی ہے، کہ کسی مادی شئے
پر فکر کرنا اس شئے کے وجود کے ہم معنی نہیں، بلکہ یہ ایک مختلف قسم کا واقعہ ہے۔

لیکن مشروط اضطرار کے اصول کو بالکل کافی سمجھ لینے کے بعد بھی ممکن ہے، کہ متعلم
ڈاکٹر ھولٹ کے اس انتہائی عقیدہ کی داد نہ دے سکے، اور تجربہ کی طرف ڈاکٹر واٹسن کے
بے غرضانہ وطیرہ کی بھی نقل کرنے سے انکار کر دے، اس وجہ سے کہ اس کو معلوم ہو سکتا ہے،
کہ اس کا تجربہ اس قدر حقیقی ہے اسے دھوکا نہیں کہا جا سکتا۔ وہ اس طرح استدلال

---

[1] Behaviourism

کر سکتا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ کردار میکانکی طور پر معین اضطراری افعال کا سلسلہ ہو تاہم مطالعہ باطن بالکل مسترد نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اضطراری اعمال کے متعلق ہمارا علم اس وقت تک خام ہے اور خاکہ کی صورت رکھتا ہے اور اگر "احساسات" یا احساسی عناصر" وفاداری کے ساتھ دماغی فعلیت کا ساتھ دیتے ہیں اور کسی "مشروط اضطرار" کی وجہ سے کھنچے چلے آتے ہیں تو امید کی جا سکتی ہے کہ ان کے مطالعہ کو جاری رکھنے سے فطرت انسانی کے نظر آ واضح، لیکن عملاً اہم بڑے عناصر یعنی "مشروط اضطرارات" پر اور زیادہ روشنی پڑیگی۔ اگر ہمارا نوخیز متعلم یہ راستہ اختیار کرے تو وہ ان ماہرین نفسیات کی بڑی اور بہترین جماعت میں شریک ہو جائے گا جو اسی راستے پر چل رہی ہے لیکن یہ سب کے سب مشروط اضطرار کے حقیقی اور محدود معنوں پر ایمان نہیں رکھتے، اگرچہ ان سب کے نزدیک کردار انسانی بالکل اور حقیقی معنوں میں جسمانی آلات اور زیادہ تر نظام عصبی کی میکانکی فعلیت سے معین ہوتا ہے۔ ہماری مراد یہ ہے کہ انسانی کردار کی تعیین عصبی اور دیگر بافتوں میں طبیعی اور کیمیائی تغیرات سے ہوتی ہے۔ یہ ایسے اعمال ہیں جن کے متعلق اصولاً پیشینگوئی کی جا سکتی ہے اور ان کو مکان میں حرکات کہا جا سکتا ہے۔ یہ انہی قوانین کی پیروی کرتے ہیں جو غیر عضوی اعمال پر صادق آتے ہیں۔ ان کی رائے میں نظام عصبی نے روح، ذہن، ذات یا تجربہ کرنے والے موضوع کی جگہ لے لی ہے۔ ان کے نزدیک دماغ یا زاید سے زائد گزرنے والا خیال جو فکر کرتا ہے واحد فکر کرنے والا ہے اور تفکر ایک میکانکی دماغی فعل یا مابعدی مظہر[1] ہے۔ اکثر مصنفین جو اس لحاظ سے باہم متفق ہیں (اگرچہ اور حیثیتوں سے ان میں بہت زیادہ اختلاف ہے) ہیوگو میونسٹربوگ[2] مرحوم کی طرح اس خیال کے اقرار میں بلند آہنگ نہیں کہ چونکہ "احساسات" یا وہ عناصر جو ان کے "شعور" کو مرکب کرتے ہیں، مصنوعی مجردات ہیں اس لئے ان کی نفسیات کو نہ توجیہات انسانی سے کوئی تعلق ہے نہ اس کی کوئی عملی قیمت ہے۔ پھر یہ لوگ، ڈاکٹر واٹسن کی طرح اپنے مطالعہ باطن یا دوسرلوں کے مشاہدات کے نتائج کی طرف سے بے اعتنائی بھی نہیں کرتے۔ وہ بالکل بجا طور پر یہ مانتے

---

[1] Epiphenomenon

[2] Hugo Munsterberg

ہیں کہ اگر ان کے عضویاتی مفروضات صحیح بھی ہوں، تب بھی یہ ایک واقعہ ہے کہ مطالعۂ باطن نے ایام ماضیہ میں دماغ کے وظائف کی تحقیق میں بہت مدد کی ہے، اور اگرچہ وہ اس بات کی پیش بینی کر رہے ہیں کہ دماغ کی میکانکی عضویات آہستہ آہستہ نفسیات پر غالب آتی جائے گی، یہاں تک کہ ایک دن نفسیات اسی میں ضم ہو جائے گی، تاہم ان کا خیال ہے کہ تجربہ کا مسلسل اور غائر مطالعہ اس کی ترقی میں بہت مدد کرے گا۔ پروفیسر ہچلنز نفسیات کی اس شاخ اور قسم کا سب سے بڑا وکیل ہے۔

میکانکی اضطرار نفسیات کا سنگ بنیاد نہیں

اب ہم کو پھر اس متعلم کی حالت کی طرف عود کرنا چاہیئے جو نظام عصبی کے مطالعہ سے پیدا ہونے والے نتائج سے گھرا ہوا ہے۔ اس سے کہا جاتا ہے کہ اس کے تجربات احساسی عناصر کی محض پچیکاری ہے، اور ان عناصر میں سے ہر ایک عنصر دماغ کے ایک طبیعیاتی کیمیاوی عمل سے وجود یا "شعور" میں آتا ہے، یہ کہ انتخاب کرنے، فیصلہ کرنے، اور کوشش کرنے کی طاقت، مختصراً ارادی فعل پر اس کا اعتقاد ایک دھوکا ہے، یہ کہ اس کا مشکل ترین انتخاب، جیسا کہ متقدمین جبریہ خیال کرتے تھے، قوی ترین خواہش کا نتیجہ نہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ خواہش، یا اسی طرح کی کسی اور چیز سے متاثر ہی نہیں ہوتا، اور یہ کہ لذت والم، جو مدت تک تمام انسانی فعل کے محرکات کہے جاتے تھے، اس فعل پر کوئی اثر نہیں کرتے۔

یہ تمام نتائج ایسے ہیں کہ مشاہیر مصنفین کی مرعوب کن سند کے سہارے قایم ہیں۔ اب متعلمین ان تمام نتائج کو دیکھتے ہیں، اور چونکہ وہ ان مشاہدات واستدلالات کی تنقید و تنقیح نہیں کر سکتے، جن پر یہ قایم ہیں (کیونکہ ان مشاہدات واستدلالات کی پوری طرح داد دینے کے لئے برسوں عضویات کا مطالعہ کرنا پڑتا ہے، اور نفسیات کا کوئی متعلم بھی عضویات کو اتنا وقت نہیں دے سکتا) لہٰذا ان میں سے اکثر اس قصہ کو مختصر کرتے ہیں، اور مذکورہ بالا راستوں میں سے کسی ایک کو اختیار کر لیتے ہیں۔

لیکن بعض (اور مجھے امید ہے کہ یہ کتاب ان کی تعداد میں اضافہ کرے گی) خواہشات کے کسی ہلاکت خیز تصادم، کسی بمشکل جیتی ہوئی اخلاقی جنگ، کسی شدید دورد کسی بڑے

وسواس، رحم یا جان نثاری کے کسی گہرے ہیجان، کسی قوی غصہ یا دہشت انگیز خوف کو یاد کر کے تامل کریں گے، اور اپنے آپ سے سوال کریں گے، کہ کیا اس نظام فکر میں کوئی اساسی اور کلی سقم نہیں، جس کے مطابق یہ تجربات دنیا میں کوئی قیمت نہیں رکھتے؟ کیا اس استدلال میں کوئی مغالطہ یا کوئی غلط مقدمہ یا مفروضہ نہیں، جو اس ناقابل اعتبار نتیجہ تک لے جاتا ہے؟ یہ نتیجہ ایسا ہے، جو ہر زمانہ کے اخلاقی قائدین کی تعلیمات کے منافی ہے، جو انسان کو تخلیقی فعلیت یا تعیین ذات کا اسی قدر اہل سمجھتا ہے، جتنا کہ حقیر ترین حیوان، یا استحانی نلی میں قلم کو جو انجیل مقدس، یا مصنفات شیکسپیر و نیوٹن، یا کمالات بیتھوون[1] کو سالمات کے اتفاقی اجتماعات کا نتیجہ سمجھتا ہے، اور جو سالمات کی ترتیبات کو طبیعی انتخاب کے ان ہی میکانکی اعمال کا نتیجہ کہتا ہے، جو سمندر کے کنارے پتھروں اور ریت کے ذروں کو الگ الگ کرتے ہیں۔

کہا جاتا ہے، کہ جو ڈرا سو مرا۔ لیکن بعض اوقات ڈرنے والا بچ بھی جاتا ہے۔ خصوصاً اس وقت جب ایک بلندی پر سے کودنے کا سوال در پیش ہو۔ نفسیات کا جو بیتدی مادیت اور سخت گیر جبریت کے قعر مظلم کے کنارے پر تذبذب کی حالت میں کھڑا ہے، اس کو چاہیئے کہ پھر کر اس میدان پر تنقیدی نظر ڈالے جس کو وہ قطع کر آیا ہے۔ اب ذرا اس کو اسی قعر کے اندر بھی نگاہ کرنی چاہیئے۔ یہاں وہ اپنے چشم تخیل کے سامنے ٹی ایچ ہکسلے کی تناور اور قوی الجثہ شبیہ دیکھے گا جو بڑھاپے میں اس خیال کو ترک کرنے کی ناکام کوشش کر رہا ہے جس کی پیدائش میں اس نے اس قدر وثوق کے ساتھ مدد کی۔ یہیں وہ یکہ و تنہا ہربرٹ سپنسر کو دیکھے گا جو کسی زمانہ میں میکانکیات کا بادشاہ کہلاتا تھا لیکن جس کو دنیا اب ایک "ترکیبی فلسفہ" کے مصنف کے نام سے یاد کرتی ہے جس کا ابہام اس کے لئے باعث فضیحت ہے۔ اب وہ ذرا اوپر کی طرف دیکھے۔ یہاں اس کو چارلس ڈارون، نیوٹن، فاراڈے، ہرمان لوٹزے سے لائبنتز، افلاطون، ورڈز ورتھ[2] اور تمام اکابر شعرا کی متین و سنجیدہ صورتیں دکھائی دیں گی۔ بڑے آدمیوں کی اس بڑی مجلس نے "مبہم تصورات و خیالات کے تکیہ پر عقل کو سلانے" سے انکار کیا۔ اس کی آواز اب تک گونج رہی ہے اور یا صرار کہہ رہی ہے کہ انسان محض مشین نہیں، اور یہ

---

[1] Beethoven [2] Wordsworth

کہ یہ اب بھی اپنی قسمت کا مالک ہو سکتا ہے۔

نظریۂ اضطرار کے مفروضات

اس تنبیہ اور ترغیب کے بعد متعلم اب مندرجہ ذیل خیالات کو اہمیت دینے کے لئے تیار ہو سکتا ہے۔ نفسیات کی وہ تمام قسمیں، جو اس میکانکیاتی عضویات کے حق میں اپنے دعوی سے دست بردار ہوتی ہیں، جو ایک ذہن، روح، ذات، نفس، یا تجربہ کرنے والے کے قیاس کی بجائے خالصۃً میکانکی طبیعیاتی اصول پر کام کرنے والے دماغ یا جسم کے قیاس کو استعمال کرتی ہیں، (یعنی کرداریت، احساسیت، تلازمیت، احضاریت) میکانکیاتی نفسیات کے زیر عنوان جمع کی جا سکتی ہیں[1]۔ یہ سب ایسے مفروضات پر مبنی ہیں، جو بظاہر تو صحیح معلوم ہوتے ہیں لیکن جن کو ابھی تک وہ لوگ بھی، باوجود سخت کوشش کے جائز ثابت نہیں کر سکے ہیں، جو ان کو اس قدر وثوق کے ساتھ استعمال کرتے ہیں۔ ان مفروضات میں سے بڑے بڑے یہ ہیں:—
(۱) میکانکیاتی عضویات زمانہ آیندہ میں اس کام کے لئے موزوں بنے گی، جو اس نے شروع کیا ہے۔ ہماری مراد یہ ہے کہ یہ اس قابل ہو جائے گی، کہ عضویوں (جن میں انسانی عضویہ بھی شامل ہے)، کے جسمانی اعمال کو طبیعیات اور کیمیا کے میکانکیاتی اصول کی صورت میں پوری طرح بیان کر سکے، اور ان ہی کے مطابق ان اعمال کی توجیہ کر سکے۔ (۲) تجربہ کے واقعات اور کردار کے واقعات کے درمیان جو تعلق ہے، اس کو اس میکانکیاتی عضویات کی اصطلاحات کے مطابق قابل فہم طریقے سے بیان کرنا ممکن ہے، یا ممکن ہو سکتا ہے۔

---

[1] ۔ یہ نفسیاتیں بالضرورت میکانکیاتی نہیں۔ ان میں سے کوئی ایک مقصدی فعل کی حقیقت کے عقیدہ کے ساتھ ملائی جا سکتی ہے۔ لیکن یہ نہایت آسانی کے ساتھ عضویوں کے متعلق اس میکانکیاتی خیال کے ساتھ اتحاد پیدا کرنے کی طرف مائل ہوتی ہیں جو مقصدی فعل کی حقیقت کا منکر ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ ان کے ساتھ متحد ہیں۔ کرداریت تو خاص کر اسی میکانکیاتی عقیدہ سے ضمناً مستخرج معلوم ہوتی ہے، اور ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ یہ کسی قدر بے چینی کے ساتھ اس مابعد الطبیعیاتی بستر پر دراز ہے (مصنف)

اب ہم مختصراً ان دونوں مفروضات پر بحث کریں گے۔ جو مفروضہ کہ میکانکیاتی عضویات کی بنا ہے، وہ اس وسیع تر دوگانہ مفروضے کا جزو ہے جس پر میکانکیاتی حیاتیات مبنی ہے، یعنی یہ کہ غیر عضوی کائنات کا میکانکیاتی بیان اصولاً صحیح ہے، اور یہ کہ عضوئے طبیعی انتخاب کے عمل سے غیر عضوی مادے سے پیدا ہوئے ہیں، اور ان کی پیدائش میں ان اثرات قوتوں، یا شیونِ افعال کے سوا اور کسی اثر، یا فعل نے مداخلت نہیں کی، جو غیر عضوی کائنات پر متصرف ہیں۔ اگرچہ یہ مفروضہ اکثر، اور نہایت وثوق کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے، تاہم اس کی صحت پہلے سے زیادہ اب مشتبہ ہے۔ اب یہ عام طور پر تسلیم کیا جانے لگا ہے، کہ ڈارون کا زبردست اصولِ طبعی، انتخاب عضوی ارتقا اور اپنے ماحول کے ساتھ عضویوں کے اس مقصدی انضباط کی توجیہ کے لیے کافی نہیں، جو تمام کائنات حیات میں ہماری توجہ کو اپنی طرف کھینچتا ہے۔ جس طرح جاندار اشیا کے متعلق ہمارا علم ترقی کرتا جاتا ہے، اسی طرح حیات اور اس کے ارتقا کا مسئلہ میکانکی اصول میں ممد ہونے کی بجائے مانع آتا جاتا ہے یہی حال عام عضویات کے تنگ تر میدان کا ہے۔ گزشتہ صدی کی تحقیقات نے ان طبیعی اور کیمیاوی اعمال کا علم بہم پہنچایا ہے، جو جسم کے اندر جاری رہتے ہیں۔ لیکن ہر قدم "گشت راز دگر آن راز کہ افشا می کردیم" کا نقشہ پیش کرتا ہے یعنی ہر قدم پر انتظام و انضباط کے نئے مسائل پیدا ہو جاتے ہیں۔ عضویاتی تحقیقات کے بعض فلسفی مزاج سرگروہ ہم کو بتاتے ہیں، کہ ہمارا ہر قدم ہم کو میکانکیات کی منزل مقصود سے قریب نہیں کر رہا، بلکہ دور لے جا رہا ہے۔ اس کے علاوہ نظام عصبی کی عضویات کے مخصوص تر محدود تر میدان میں ہمارا علم اس لحاظ سے حیرت انگیز طور پر ناقص ہے، کہ ہم اس کو نہایت وثوق کے ساتھ نفسیات کے عوض پیش کرتے ہیں۔ ہم اس تغیر کی ماہیت سے واقف نہیں، جو نام نہاد عصبی ہیجان کی صورت میں عصبی ریشوں میں شایع ہوتا ہے۔ پھر مصنفین ابھی تک اس بات پر بھی متفق نہیں ہو سکے ہیں، کہ یہ ہیجان ایک قسم کا ہوتا ہے، یا دو قسموں کا، یا بہت سی قسموں کا۔ ہم اس اتنائی عمل سے بھی ناواقف ہیں، جو تمام عصبی فعلیت کے تطابق و انضباط میں شامل ہوتا ہے۔ ہم اتصالات کی ترکیب اور شاخوں کے متعلق تقریباً کچھ علم نہیں رکھتے۔ "احساسی اعصاب کی مخصوص توانائیوں" کا عقیدہ، جو بہت سی صورتوں میں اندھیرے میں روشنی کی شعاع رہا ہے، اب ترک کیا جا رہا ہے، اور اس ترک کرنے والوں میں اکثر وہ لوگ ہیں، جو اس کے

کسی اور قابلِ فہم عوضی کو تجویز نہیں کر سکتے۔ مخی قشر میں وظایف کی مناسبت کا عقیدہ، جو کم از کم ابتدائی احساسی اور حرکی وظایف کی حد تک اس صدی کے اوایل تک ثابت شدہ مانا جاتا تھا، اب ایک غیر محفوظ مقام پر جھولے لے رہا ہے، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کو کم از کم ایک ویسے سانچے میں دوبارہ ڈھالنے کی ضرورت ہے، جو ابھی تک تجویز نہیں ہوا۔ بافت کے ضایع ہو جانے کے بعد وظایف کی بحالی اس میدان میں بھی اسی طرح میکانکیاتی تاویل کی معارض ہے، جیسی کہ دیگر حیاتیاتی میدانوں میں ہے۔

اب رہ گیا دوسرا مفروضہ سو اس کے لحاظ سے بھی میکانیاتی نفسیات کی حالت کچھ بہتر نہیں۔ کردارِیت کی یہ تجویز کہ "اس مسئلہ کو آنکھیں ملا کر دیکھو، اور اپنا راستہ لو" ہر اس شخص کے لئے ناقابلِ قبول ہوگی، جس میں سائنٹفک راستبازی کا شمہ بھی باقی ہے۔ کیونکہ اگرچہ تجربہ دماغ پر فاسفورس کی روشنی کے سوا اور کچھ نہیں، تاہم یہ وہ چیز ہے کہ جس کے بغیر یہ زندگی ہمارے لئے بے معنی اور بے قیمت ہو جاتی ہے۔ حقیقیتِ جدیدہ کی تجاویز اگر اپنی انتہا پر پہونچ جائیں، تو اس مسئلہ کا خاتمہ کر دیتی ہیں۔ لیکن اس وقت تک صرف ایک مصنف نے ان کو اس انتہا تک لے جانے کی اخلاقی جرأت کا اظہار کیا ہے۔ "احساسیہ" مابعل مظہریت[1] (جس کے مطابق "احساسات" ایک قسم کی فاسفورس کی روشنی ہے، جو عقبی تموج کے کے قشر کو قطع کرنے سے پیدا ہوتی ہے) اور نظریہ ذہنی مواد (جس کے مطابق احساسات وہ اشیاء ہیں، جو اپنے حق کے مطابق اس اول مواد کی صورت میں موجود ہیں، جس سے یہ دنیا بنی ہے) کے بین بین جو نکتہ کھا ہے، یا ان میں منقسم ہیں۔ یہ دونوں عقاید ان شرائط کا قابل فہم بیان دینے سے بالکل قاصر ہیں، جن کے تحت یہ "احساسات" مل کر اس "شعور" کو بناتے ہیں، جس کو ہم مطالعۂ باطن سے جانتے ہیں، ہماری مراد ادراک کرنے، تصور کرنے، یاد رکھنے، یا کسی اور طرح ایک شئے پر فکر کرنے کی شعوری فعلیتوں سے ہے۔ اس کے علاوہ دونوں اس تجویز کو پورا نہیں کر سکتے، کہ تمام فطرت کو ایک مجموعۂ اصطلاحات، یا مقولات، یعنی مقولاتِ طبیعیات، کی صورت میں بیان، یا ان کی بناء پر اس فطرت کی توجیہہ کریں حالانکہ اس تجویز کی سادگی ہی میکانکیاتی پروگرام کی قوت کا سرچشمہ ہے۔ اگر دماغ کا مادہ "احساسات" پیدا کر سکتا ہے، تو یہ مادہ

---

[1] Epiphenomenalism

اس مادہ، یا طبعی اعمال سے زیادہ، اور اس کے علاوہ، ہے جس کو طبیعیات بیان کرتی ہے، اور اگر تمام مادہ "احساسات" ہے، یا احساسات کے ساتھ متحد النوعیت ہے، اور "احساسات" باہم مل کر تجربہ کی مختلف صورتیں مرکب کرتے ہیں، تو اس مادہ کے متعلق جو کچھ طبیعیات بیان کرتی ہے، وہ از حد گمراہ کن ہے، اور اس علم کے مقولات کسی قدر مفید کیوں نہ ثابت ہوئے ہوں لیکن یہ صداقت سے بہت بعید ربط رکھتے ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ طبیعیات کی موجودہ حالت میں یہ فرض کرنا لغویت ہے کہ اس کے مقولات بالضرورت ہر جائز بیان و توجیہ کا نمونہ معین و مقرر کریں گے، کیونکہ یہ تو مستمر اور دائمی تغیر کی حالت میں ہیں۔ مادیت کے زمانہ شباب میں ادعائی طور پر یہ کہنا بہت عام تھا کہ کائنات مادے کے ذرات سے مرکب ہے، یہ کہ تمام توانائی ان ذرات کی معیار حرکت[1] ہے، اور یہ کہ تمام تغیر ایک مخت اور ایک مقام سے دوسرے مقام تک پھیلے ہوئے ذرے کے دوسرے پر تصادم سے معیار حرکت کا انتقال ہے لیکن وہ زمانہ گزر گیا۔ اگرچہ بعض قدامت پسند ماہرین حیاتیات اب بھی ایسے ہیں جو ان عقاید کو تسلیم کرتے ہیں، لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے طبیعیات کے متعلق تمام معلومات پرانے طرز کی پرانی کتابوں سے اخذ کی ہیں۔ اب اس وقت تو حالت یہ ہے کہ طبیعیات کے تمام مقولات، مادہ، توانائی، حرکت، معیار حرکت، مقدار، مادہ اور خود زمان و مکان، زیر بحث ہیں، اور کوئی نہیں بنا سکتا کہ زمانۂ حال کے طبیعیاتی تفکر[2] کے اس فساد سے کون کون سا مقولہ زندہ و سلامت بچ کر نکلے گا۔

اس حالت کے ہوتے ہوئے، یہ کہنا یقیناً قبل از وقت ہوگا کہ فطرت انسانی اور فعل انسانی مناسب طور پر طبیعیات کے مقولات کی صورت میں بیان ہوسکتے ہیں، یا ان کی بنا پر ان کی توجیہ ہوسکتی ہے۔ ماہر حیاتیات کی طرح ماہر نفسیات کے لئے بھی تنہا معقول رستہ یہ ہے کہ وہ نہایت جرات اور بہادری کے ساتھ اپنی خود مختاری کا دعوی کرے، اور ان مقولات میں سے ان مقولات کو انتخاب کرنے کے حق پر زور دے، جو اس کے مقصد یعنی فطرت انسانی کے بہتر تفہیم، کے لئے مفید ترین ہیں اس کو چاہئے کہ حیاتیاتی اور طبیعیاتی

---

[1] Momentum

[2] ایک مشہور ماہر طبیعیات، پروفیسر اے، ایس، ایڈنگٹن Prof. A. S. Eddington (بقیہ حاشیہ صفحہ آیندہ)

علوم کے نتائج میں موزونیت و مطابقت پیدا کرنے کے کام کو زمانۂ آیندہ کے چھوڑ دے لیکن اس سمت میں تمام کوشش کو فراخ دلی اور اعتقادی نظر سے دیکھتا رہے۔

قابل قبول قیاسات

لہذا اس کتاب میں میں اپنے قارئین پر یہ واضح کرنے کی کوشش کروں گا کہ ہم فطرت انسانی اور تجربۂ انسانی کو کس طرح بیان کر سکتے ہیں، اور قریبی (یعنی سائنس کے، نہ کہ مابعد الطبیعیات کے) معنوں میں ان قابل عمل قیاسات کے مطابق واقعات کی توجیہ کی کوشش کروں گا جو قطعی طور پر درست ہونے کا دعوی نہیں کرتے، بلکہ جو اس وقت مفید ہونے کا دعوی کرتے ہیں۔ جن قیاسات کو ہم اختیار کرتے ہیں، وہی بالضرورت طرز بیان کی بھی تعیین کرتے ہیں، اور جس زبان میں کہ یہ بیان ہوتا ہے، اس سے ان قیاسات پر دلالت ہوتی ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) اپنی ایک جدید تصنیف "Space, Time, and Gravitation" کو جن الفاظ پر ختم کرتا ہے، وہ قابل غور ہیں۔ "نظریہ اضافیت نے طبیعیات کے تمام دائرہ عمل کی جانچ پڑتال کر لی ہے۔ اس نے اُن بڑے بڑے قوانین کو متحد کر دیا ہے جنہوں نے اپنے اتقانِ بیان اور صحتِ اطلاق کی وجہ سے طبیعیات کو وہ قابل فخر جگہ دلائی ہے جو علم انسانی میں اس کو اس وقت حاصل ہے لیکن ماہیت اشیا کے لحاظ سے یہ علم ایک خالی صدف یا مجموعہ علامات ہے۔ یہ ساختی صورت کا علم ہے، نہ کہ مشمول و مظروف کا۔ تمام عالم طبیعی میں وہ غیر معلوم مشمول جاری و ساری ہے، جو یقیناً ہمارے شعور کا مواد ہے۔ یہ ایک اشارہ ہے ان مناظر کی طرف، جو عالم طبیعیات کی گہرائیوں میں موجود ہیں، لیکن جن کو طبیعیات اپنے طریقوں سے حاصل نہیں کر سکتی۔ اس کے علاوہ ہم نے یہ بھی دیکھا ہے کہ جہاں سائنس نے بہت زیادہ ترقی کی ہے، وہاں ذہن نے نظرت سے وہ چیز دوبارہ حاصل کر لی ہے، جو اس نے اس کو ودیعت کی تھی۔ ہم نے غیر معلوم کے کناروں پر ایک عجیب و غریب نقش پا دیکھا ہے۔ ہم نے اس کی اصلیت کی توجیہ کے لئے یکے بعد دیگرے بہت سے نظریات قایم کئے ہیں۔ آخر کار ہم اس مخلوق کو دوبارہ پیدا کرنے میں کامیاب ہوگئے ہیں جس کا یہ نقش پا ہے، اور دیکھو تو سہی! یہ نقش پا تو خود ہمارا ہے"! (مصنف)

میں ایسی زبان استعمال کرنے سے اجتناب کروں گا جس سے وہ قیاسات مدلول ہوتے ہیں جن پر میں نے گزشتہ اوراق میں معارضانہ تنقید کی ہے' میری مراد "تصورات" "شعور" بحیثیت اس مواد کے جو "احساسات" یا ترکیب کے دیگر عناصر یا اکائیوں' سے مرکب ہے' اور میکانکی اضطرارات' بحیثیت فعل کی اکائیوں کے' کے قیاسات سے ہے۔ اس تجویز پر پوری طرح کاربند ہونا آسان نہیں' کیونکہ "تصورات" اور "احساسات" کی زبان' نہ صرف نفسیات' بلکہ ادبی اور عوام الناس کی' روایات' میں بھی' بہت عام ہے۔ لہذا میری استدعا ہے' کہ اگر کہیں پر میں آسان' لیکن گمراہ کن' زبان کو استعمال کروں' تو میرے قارئین مجھے معاف فرمائیں گے۔

اب میں ان قیاسات کو بیان کروں گا' جو میرے نزدیک قابل قبول ہیں' اور ان اصطلاحات کو واضح کروں گا' جن کا استعمال مفید ہوگا۔ اول عضویات' اور خصوصاً نظام عصبی کی ساخت اور اس کے وظایف کے علم' کی طرف ہمارا کیا رویہ ہوگا؟ ہم دیکھ چکے ہیں' کہ زمانہ حال کے اکثر ماہرین نفسیات نے "ذہن" "روح" "ذات" کی اصطلاحات کو بالکل ترک کر دیا ہے۔ یہ دیکھ کر' کہ ذہن کو نہ تو قوا کا مجموعہ کہنا مفید ہے' نہ ان کم و بیش منتظم تصورات' کا مرکب' جو بحیثیت مستقل اشیا "شعور" میں آتے' یا اس سے باہر جاتے ہیں' انہوں نے ذہن کی جگہ نظام عصبی' یا دماغ کو دی۔ اس کے نتائج پر ہم اس سے قبل غور کر چکے ہیں۔ اب اگر ہم زمانہ حال کے اس طرز عمل کی تقلید سے انکار کر دیں' تو پھر ہم کو گزشتہ طرز عمل کی طرف عود کرنا پڑتا ہے' یا اس کا ساتھ دینا پڑتا ہے' اور اس طرح "ذہن" کو اپنی نفسیات میں شامل کرنا پڑتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قدیم نفسیات میں "ذہن" کوئی چیز تھا' جو اپنی فطرت' قوت' اور وظایف' کو دو طریقوں سے ظاہر کرتا تھا۔ (۱) فردی تجربہ کے شئون' اور (۲) جسمانی فعلیت کے شئون' جو باہم مل کر کسی فرد کے کردار کو مرکب کرتی ہیں۔ میکانکیاتی نفسیات کہتی ہے' کہ یہ "کوئی چیز" جو ان دو طریقوں سے اپنی فطرت کا اظہار کرتی ہے' بالجوہر دماغ ہے' جس کو میکانکیاتی عضویات ہمارے لئے بیان کرتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ ہم اس "کوئی چیز" کو فرض کرنے پر مجبور ہیں' اور یہ کہ اگر ہم اس کو وہ دماغ سمجھنے پر رضامند نہیں' جو میکانکی صورت میں متصور کیا جاتا ہے' تو پھر اس کے لئے کوئی نام ہونا چاہئے۔ پھر ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے' کہ بالماہیت یہ بہت پیچیدہ ہے' یا یہ کہ یہ ایک بہت پیچیدہ نظام ہے' یہ کہ یہ اپنے آپ کو سب سے پہلے ایک نوزائیدہ

بچے کے نسبتہً سادہ کردار میں ظاہر کرتا ہے، اور یہ کہ اس کی پیچیدگی اور تعیین میں ترقی کچھ تو اس کے خلقی یا موروثی میلانات کی وجہ سے ہوتی ہے، اور کچھ ان اثرات کی وجہ سے، جو اس پر جسم کے اندر یا باہر سے پڑتے ہیں، اور فعلیتوں کی ان صورتوں کی وجہ سے جن سے وہ ان اثرات کا جواب دیتا ہے۔

ذہن کا قیاس

مجھے یقین نہیں کہ ہم اس "کوئی چیز" کے لئے "ذہن" کے قدیم نام سے بہتر کوئی نام معلوم کر سکینگے۔ لہذا ایک فردی عضویہ کا ذہن وہ چیز ہے جو اپنے آپ کو اس کے تجربے اور کردار میں ظاہر کرتا ہے۔ اب ہم کو ذہن انسانی کو بیان کرنے کے لئے تجربہ و کردار انسانی کے واقعات کو جمع کرنا پڑتا ہے، اور ان سے ذہن کی ماہیت اور ساخت کو مستنبط کرنا پڑتا ہے۔ یہ خیال رہے، کہ میں ماہیت اور ساخت کا ذکر کر رہا ہوں، کیونکہ ان دونوں میں تمیز کرنا ہمارے لئے مفید ہوگا۔ اغلب یہ معلوم ہوتا ہے، کہ ذہن کی ماہیت ہر جگہ اور ہر وقت ایک ہی ہوگی۔ اس کا وجود و اظہار حیوانات میں ہو، یا انسان میں، یا مافوق البشر ہستیوں میں، ایک نوزائیدہ بچے میں ہو، یا اعتدال پسند یا فلسفی میں، ہر جگہ اس کی ماہیت ایک ہی رہتی ہے۔ لیکن اس کے برخلاف ذہن کی ساخت ہر فرد کے لئے مخصوص ہوتی ہے۔ نہ صرف یہ کہ یہ مختلف انواع حیوانات (بشرطیکہ ان میں ذہن ہو) اور انسان میں مختلف ہوتی ہے، بلکہ ایک شخص کے ذہن کی ساخت باقی سب اشخاص کے ذہنوں کی ساخت سے جدا ہوتی ہے۔ پھر ایک ہی فرد بشر کی عمر کے مختلف حصوں میں بھی یہ ایک ہی نہیں رہتی، کیونکہ جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں عمر کی ترقی کے ساتھ ساتھ یہ زیادہ پیچیدہ اور متعین ہوتی ہے، اور عمر کے ڈھلنے کے ساتھ ساتھ اس میں ترقی معکوس شروع ہو جاتی ہے۔

میکانیکی نفسیات کا ماہر کہیگا، کہ جس چیز کو تم "ذہن" کہتے ہو بالکل اسی چیز کو میں "دماغ" کہتا ہوں۔ اگر یہ صورت ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ تم اس قسم کی مبہم پر اسرار اور خالصتہً قیاسی کوئی چیز فرض کرو جس کے متعلق تم کو خود اقرار ہے کہ تم نے اس کو نہ دیکھا ہے نہ چھوا ہے اور نہ تم اس کو دیکھنے یا چھونے کی امید کر سکتے ہو۔ اس کے برخلاف

دماغ ہے جو شکر کے ڈلے کی طرح ٹھوس اور حقیقی ہے جس کے متعلق ہم قطعی طور پر جانتے ہیں، کہ یہ ہر تجربہ اور کردار میں عمل کرتا ہے، اور جس کے متعلق ہزاروں ماہر کام کرنے والوں نے معلومات کے ڈھیر لگا دیے ہیں۔ اس کا جواب میں یہ دوں گا، کہ میں اس عضویاتی علم یا تحقیق کی قیمت کو گھٹانے کا قصد نہیں رکھتا۔ لیکن میرا دعوی ہے کہ سائنس کی موجودہ حالت میں ذہن کی جگہ دماغ کو دینے سے کوئی فایدہ نہیں ہوتا۔ ایسا کرنے سے ہمارے فکر کی آزادی بالکل بے جا طور پر محدود ہو جاتی ہے۔ یہ ہم کو توجیہ کی ایک خاص قسم کے ساتھ باندھ دیتا ہے، اور ہم کو ان لغو نتایج کی طرف لے جاتا ہے، جن کو ہم پیچھے دیکھ چکے ہیں۔ بدترین نتیجہ اس کا یہ ہے کہ یہ ہم کو واقعات مشاہدہ کی طرف سے اندھا، اور دیگر واقعات کی تعبیر و تاویل میں متعصب، بنا دیتا ہے۔

اس کے برخلاف مجھے ان موشگاف اور باریک بین ماہرین نفسیات کے ساتھ بھی کوئی ہمدردی نہیں، جو تمام عضویاتی واقعات اور نظریات کو نفسیات سے بالکل خارج کر دیتے ہیں، اور اس پر دلیل یہ لاتے ہیں کہ نفسیات اور عضویات دو بالکل مختلف علوم ہیں، کہ ان کے واقعات و مقولات کو بغیر انتشار ذہنی پیدا کیے، ملانا ناممکن ہے۔ میں کہتا ہوں، کہ ماہر نفسیات کو اس مدد سے پوری طرح فایدہ اٹھانا چاہیے، جو عضویات اس کی کر سکتی ہے۔ اس کو سمجھنا چاہیے کہ اس کا ایک کام یہ بھی ہے کہ اپنے علم کے واقعات اور بیانات اور عضویات کے واقعات اور بیانات میں مطابقت و موافقت پیدا کرے لیکن اس کو اس ناجائز مطالبہ کے سامنے سر تسلیم خم نہ کرنا چاہیے، کہ اس کا علم اپنے وظایف سے ایک میکانکیاتی عضویات کے حق میں دست بردار ہو جائے۔ ہو سکتا ہے، کہ ہم آخر میں چل کر ان دو علوم کے نتایج میں اس سے زیادہ تشفی بخش موزونیت و مطابقت پیدا کر سکیں، جو بحالت موجودہ ممکن ہے۔ ہم کو چاہیے، کہ ہم اپنی توجیہ کو عصبی ساخت اور وظایف کے الفاظ میں جہاں تک لے جا سکتے ہیں، لے جائیں لیکن ایسا کرنے میں یہ فرض نہ کرنا چاہیے کہ یہ توجیہات قطعاً اور بالکل صحیح ہیں۔[لہ]

لہ۔ خود میں نے اسی تجویز پر عمل کیا ہے، اور عضویات پر غور و فکر کرنے میں بہت وقت صرف کیا ہے۔ نفسیات کا جو متعلم نفسیات کو، خواہ بحیثیت نظری علم کے خواہ بحیثیت عملی علم کے، اپنی غایت حیات بنانا چاہتا ہے، اس کو میں صلاح دوں گا، کہ عضویات، اور خصوصاً نظام عصبی کے متعلق (بقیہ حاشیہ صفحہ آیندہ)

نفسیات کی تعریف اور اس کے حصے

لفظ "ذہن" کے معنوں کی اس طرح تعریف کرنے کے بعد اب ہم نفسیات کی اصلی یا مفید تر ین تعریف کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ عارضی طور پر تو ہم نے اس کی تعریف یہ کی تھی کہ یہ فطرت انسانی کا علم ہے۔ اس کے ساتھ ہی ہم نے یہ اقرار کیا تھا کہ یہ تعریف غیر تشفی بخش ہے، اس لحاظ سے کہ یہ تمام انسانی عضویات کو نفسیات کے دائرے کے اندر شامل کر دیتی ہے، حالانکہ ظاہر ہے کہ اس وقت ان دونوں کو الگ الگ رکھنا دونوں کے لئے مفید ہے۔ ان کے تعلقات کی بہتر اور صحیح ترتعیین ان کی ترقی کے ساتھ ساتھ ہو سکتی ہے۔ نفسیات بداہتہً فطرت انسانی کے ذہنی پہلو سے سروکار رکھتی ہے، اور عضویات، فطرت انسانی کے جسمانی پہلو سے۔ موجودہ صورت میں بہت سے واقعات ایسے ہیں جو ایک علم کے لئے تو اہم ہیں، لیکن دوسرا علم ان کو نظرانداز کر سکتا ہے۔ اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ تقسیم محنت ذہن و مادہ، یا روح و جسم کی قدیم ثنویت تامہ پر دلالت کرتی ہے، تو ہمارا جواب یہ ہے، کہ لازمی نہیں کہ اس تقسیم محنت سے یہ مدلول ہو، نہ اس کو مدلول ہونا چاہیئے۔ اس ثنویت کا سوال مابعد الطبیعیاتی ہے جس کے ساتھ سائنس کو کوئی تعلق نہیں۔ یہ اس قسم کا سوال ہے کہ جس کو سائنس غیر فیصل چھوڑ سکتی ہے، اور چونکہ اس کا کوئی قطعی جواب نہیں دیا جا سکتا اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ ایک یا دوسرے جواب کو ادعائی، یا عارضی طور پر قبول کر کے سائنس اپنی ترقی میں موانع پیدا کرے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) جو کچھ وہ سیکھ سکتا ہے، سیکھے۔ جوانی میں عضویات کے مطالعہ میں بہت سے سال صرف کرنا بہت مفید ہوگا۔ قابل غور بات یہ ہے کہ بعض مشاہیر ماہرین نفسیات نے بھی یہی روستہ اختیار کیا ہے۔ انہوں نے نہ صرف عضویات بلکہ اپنے زمانہ کے تمام علم طب، سے واقفیت پیدا کی ہے۔ جان لاک، آر ایچ، لوٹزے، ولیم جیمس ان ہی مشاہیر میں سے ہیں۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ طبیعیات کا عملی تجربہ بھی ماہر نفسیات کے لئے بہت مفید ہوتا ہے۔ دوسرے اشخاص سے قریبی تعلقات پیدا کرنے، اور ان کا ہر نقطہ نظر سے مطالعہ کرنے، کا اور کوئی طریقہ نہیں۔ (مصنف)

لہذا اس شرط پر نفسیات کی تعریف اس طرح کی جا سکتی ہے کہ یہ ذہن انسانی کا علم ہے۔ ہم اس تعریف کو اور زیادہ صحیح اس طرح بنا سکتے ہیں کہ "ایجابی" اور "تجربی" کے الفاظ بڑھا دیں۔ "تجربی" سے تو اس واقعہ کی طرف اشارہ ہوگا کہ نفسیات اس بڑے طریقے پر اعتماد کرتی ہے جو تمام علوم طبعیہ میں مشترک ہے، یعنی یہ کہ یہ بھی عینی واقعات کا مشاہدہ کرتی ہے، ان عینی افراد سے عام اصول یا قوانین مستخرج کرتی ہے، نہ کہ کسی وہبی اصول سے۔ "ایجابی" سے اس طرف اشارہ ہوگا کہ یہ اس ذہن کا علم ہے، جو فی الواقع موجود اور فاعل ہے۔ اس سے یہ ان علوم سے متمیز ہو جاتی ہے جن کو اولاً صحیح تفکر یا کردار کے نصب العینوں، معیاروں، پیمانوں یا اصول سے تعلق ہوتا ہے[۱]۔

---

[۱] آج سے تقریباً ربع صدی قبل ۱۹۰۵ء میں میں نے یہ تجویز کیا تھا کہ نفسیات کو کردار کا علم کہنا چاہیے (دیکھو میری کتاب پرائمر آف فزیالوجیکل سائیکالوجی)۔ بعد میں بھی میں نے اس تعریف کو استعمال کیا ہے اور اس کی حمایت کی ہے۔ میں نے مروجہ تعریفات اس کو دو وجوہ سے ترجیح دی تھی :- (۱) یہ نفسیات کے دائرۂ عمل کو دیگر علوم کے دوائرِ عمل سے متمیز کرتی ہے، اور ان تمام باتوں کو اس میں شامل کرتی ہے، جو اصل میں نفسیات سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس کے برخلاف اور تعریفات میں بہت سے ابہامات اور منطقی، اور دیگر اقسام کی مشکلات ہیں۔ (۲) یہ خارجاً مشاہدہ واقعات کی اہمیت پر بہت زور دیتی ہے۔ ہماری مراد خارجی کردار، یا جسمانی فعل کے واقعات سے ہے جن کے ذریعہ ذہنی فعلیت اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ واقعات، بالعموم بالکل بیجا طور پر، ذہن کے دیگر اصناف مظاہر، یعنی وہ، جو مطالعہ سے مشاہدہ میں آتے ہیں، کے مقابلے میں نظر انداز کیے جاتے تھے۔ میں اب بھی اس تعریف کو بہتر سمجھتا ہوں، اور منطقی لحاظ سے تو یہ بہترین ہے۔ لیکن میری تجویز کے بعد اس کو "کرداریت" نے اختیار کر لیا ہے اور اس کو انتہا پر پہونچا دیا ہے۔ اس مسلک نے محض مطالعۂ باطن سے حاصل کیے ہوئے معطیات کے مطالعہ کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی، اور کردار کے مطالعہ پر بحیثیت نفسیاتی طریقہ کے، بالکل بیجا طور پر اصرار کیا، لیکن اس میں انہوں نے مبالغہ کیا، اور مذکورہ بالا ناقابل قبول درجہ پر پہونچ گئے۔ لہذا میں اب یہ کہنے کی طرف مائل ہوں کہ "اگر یہ تمہارے آگے بڑھنے کا وقت ہے، تو یہی میرے پیچھے ہٹنے کا وقت ہے"۔ نفسیات کی تعریف کا سوال تو آخر بہت اہم ہے ہی نہیں۔ علوم کے درمیان جو حدود فاصلہ ہم قائم کرتے ہیں، (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

اس کا مطلب یہ ہے، کہ ماہر نفسیات کو ذہن انسانی کے بیان کو مرتب کرنے کے لئے ان نتائج کی ضرورت ہوتی ہے، جو وہ کردار کے واقعات کے مشاہدے سے اخذ کرتا ہے، یہ کردار انسانوں اور حیوانات، دونوں کا کردار ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کو واقعاتِ تجربہ کے مشاہدات کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ واقعات تجربہ کچھ تو اس کے اپنے ہوتے ہیں، جن کو وہ مطالعۂ باطن سے معلوم کرتا ہے، اور کچھ وہ واقعات تجربہ، جو اوروں نے بیان کئے ہیں۔

یہی اساسی قسم کی نفسیات ہے، جس کو عام نفسیات کہتے ہیں۔ اس کو نفسیاتی مطالعہ کی مخصوص قسمیں، مثلاً ذہنی ساخت کی انفرادی، یا قومی، خصوصیات کا مطالعہ، حیات اجتماعی کا مطالعہ، یا مختل ذہنوں اور غیر طبعی کوائف نفسی، کا مطالعہ، سب فرض کرتی ہیں۔ بعض اوقات مطالعہ کے ایک یا زاید بڑے بڑے طریقوں کے نام نفسیات کے ساتھ بطور سابقہ کے شامل کر دئے جاتے ہیں، گویا کہ ان کی دلالت ایک مخصوص شاخ پر ہو رہی ہے، مثلاً اختباری، یا عضویاتی، تقابلی یا تخلیقی، وغیرہ۔ لیکن اگرچہ یہ آسان اور سہولت پیدا کرنے والے حصے ہیں، اور مطالعہ کی عملی ضروریات اس کی تائید کرتی ہیں، تاہم یہ منطقی حیثیت سے علم کی متمیز شاخیں نہیں۔ لہٰذا متعلم کو ان ناموں کی وجہ سے گمراہ نہ ہو جانا چاہئے۔ حقیقت یہ ہے، کہ ہم کو سمجھنا چاہیئے، کہ خود یہ مخصوص شاخیں عام نفسیات کے مسائل کے حل کرنے میں بہت مفید مدد پہونچائیں گی۔ اس لحاظ سے ان کو مطالعہ کے طریقے ہی کہنا چاہیئے، نہ کہ اس علم کی مخصوص متمیز شاخیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) وہ سب کی سب عارضی ہوتی ہیں۔ علم کی ترقی کے ساتھ ساتھ ان میں بھی تبدیلی ہو سکتی ہے۔ ہم کو بالکل منطقی تعریف کو اپنی غایت نہ بنانا چاہیئے۔ یہ تعریفات صرف اس وقت ممکن ہوتی ہیں، جب علوم مکمل ہو جاتے ہیں۔ ہماری تعریفات صرف ان عملی مقاصد کے تحت ہونے چاہئیں، جن کے مطابق ہم ان علوم کا مطالعہ کر رہے ہیں۔ اسی اصول پر ہم عضویات کی، اس کی موجودہ صورت میں، تعریف اس طرح کر سکتے ہیں، کہ یہ ایک علم ہے، جو جسم کے مختلف آلات کے کیمیائی اور طبعی اعمال کا بہتر تفہیم اور ربط ضبط پیدا کرتا ہے۔ اسی طرح نفسیات کی تعریف یہ ہوگی، یہ علم ہے، جو عضویہ (بحیثیت مجموعی) کے کردار کا بہتر تفہیم اور ربط ضبط پیدا کرتا ہے۔ یہی وہ تحدید ہے، جو میں نے اپنی کتاب Psychology, the Study of Behaviour میں تجویز کی ہے۔ (مصنف)

نفس، یا ذات ایک ناگزیر قیاس ہے

ہمارے ذہنوں کی ترقی زیادہ تر اپنے طبیعی ماحول کو سمجھنے، اور قابو میں لانے کی کوشش کے دوران میں ہوئی ہے۔ تمام عملی مقاصد کے لئے ہم کامیابی کے ساتھ اس کا مقابلہ یہ فرض کرکے کرسکتے ہیں، کہ یہ مستقل، اور باقی رہنے والی اشیا کا مجموعہ ہے، جو تغیر پذیر ہیں، اور ایک دوسری پر اور ہم پر عمل کرتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جب ہم تجربہ کو بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو ہم اس کو یہی سمجھنے کی طرف مایل ہوتے ہیں کہ یہ بھی اشیا کا مجموعہ ہے۔ ہم تجربہ کے خواہ کسی پہلو پر غور کریں، ہم اپنے تفکر کا ایک معروض کھڑا کرلیتے ہیں، اور ہر ایسے معروض کو ایک شئے سمجھنے کی طرف مایل ہوتے ہیں، لیکن تجربہ اشیا سے مرکب نہیں۔ یہ ایک عمل ہے، اور شاید ہر صورت میں حقیقت کا ایک سلسلہ ہے؎۔

تجربہ کی جس صورت کو ہم جانتے ہیں، یا جس صورت سے ہم لطف اندوز ہوتے ہیں، اس کے اساسی واقعات صرف دو ہیں۔ اول۔ تجربہ کسی چیز کا تجربہ ہوتا ہے۔ یہ کسی چیز کے متعلق تفکر ہوتا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ یہ معروض خود ایک تجربہ یا تفکر ہو، مثلاً نفسیاتی تفکر میں۔ دوم۔ ہر تجربہ، یا تفکر کسی ایک ذات، شخص، یا عضویہ، کا تجربہ یا تفکر ہوتا ہے۔ جہاں تک

؎۔ پروفیسر برگساں نے معروضات فکر کو مادی بنانے کے میلان میں بہت مبالغہ کیا ہے۔ وہ اس کو عقل انسانی کی طبعی اور لاعلاج کمزوری کہتا ہے جس کی وجہ سے یہ حیات اور تجربہ کے واقعات پر بحث کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ وہ ذہنی فعلیت کی ایک صورت کو تسلیم کرتا ہے، اور اس کو "وجدان" کہتا ہے۔ اس کو عقل، یا فہم، سے بالکل علیحدہ سمجھتا ہے۔ وہ ہم کو یقین دلاتا ہے کہ صرف اسی قوت سے ہم ان واقعات کو قابو میں لاسکتے ہیں، جن کو نفسیات سے تعلق ہے۔ لیکن میں اس مزعومہ قوت کی ماہیت کو سمجھنے سے ہمیشہ قاصر رہا ہوں۔ اس کے علاوہ عقل (Intellect) کی اہلیت کے خلاف اس کے دلایل سے بھی میری تشفی نہیں ہوتی۔ لیکن اتنا میں بھی تسلیم کرتا ہوں، کہ اس میدان میں ہم کو اپنے عقلی اعمال کو بہت ہوشیاری کے ساتھ استعمال کرنے، اور زبان اس طرح انتخاب کرنے کی ضرورت ہے، کہ معروضاتِ فکر کو مادی بنانے کے میلان کی کمتر ین گنجایش باقی رہ جائے۔ (مصنف)

کہ ہم کو قطعی طور پر معلوم ہے یہ "کوئی ایک" یا "ذات" ہمیشہ ایک مادی عضویہ ہوتی ہے یا یہ ایک مادی عضویہ میں شامل ہوتی ہے اور اسی عضویہ میں یا اس کے واسطے سے یہ اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے یعنی تجربہ کو جس صورت میں ہم جانتے ہیں وہ ہمیشہ کسی ذات کا کسی معروض کے متعلق تفکر ہوتا ہے۔ اسی بنا پر میں "فکر کرنے" کو تجربہ کے بیان کرنے کے لئے عام ترین لفظ کہتا ہوں۔ یہ معنی مروجہ معنوں کی نسبت وسیع تر ہیں۔ لیکن اس کی بہترین نظیر ہم کو ڈیکارٹ کے مشہور و معروف جملہ میں ملتی ہے "کہ" میں فکر کرتا ہوں لہذا میں ہوں" یہاں "میں فکر کرتا ہوں" تجربہ کی عام ترین صورت ہے۔ اگر ہم یہ الفاظ استعمال کریں تو ہم اپنے ذہنی اعمال کو مادی بنانے کے میلان سے محفوظ رہینگے اس وجہ سے کہ یہ برابر ہم کو یاد دلاتے رہیں گے کہ جب کبھی ہم کسی واقعہ تجربہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں تو ہمارا مفہوم یہ ہوتا ہے کوئی شخص کسی چیز پر فکر کر رہا ہے۔

متعلم ذرا اپنی گزشتہ سوانح عمری کے ورق پلٹے اور دیکھے کہ اس نے "ادراکات" "تصورات" یا "خیالات" یا "احساسات" کو سڑک پر اس طرح پڑا پایا ہے جس طرح وہ بعض اوقات روپیہ پڑا پالیتا ہے۔ یا کبھی اس نے ان تمام چیزوں کو اس طرح اکیلا دیکھا ہے، جس طرح وہ ایک شجر، یا ستارے، یا ہڈی، یا کسی اور طبیعی چیز کو دیکھتا ہے۔ اس کو معلوم ہوگا کہ اس نے ان کو اس طرح نہ کبھی دیکھا ہے اور نہ امید ہے کہ کبھی دیکھے۔ یہ گویا ایسا ہی ہے جیسا کہ وہ "گرنے" یا "حرکت" کو بغیر گرنے والی چیز یا متحرک چیز کے معلوم کرنے کا آرزومند ہو۔ یا "ادراک کرنے" یا "یاد رکھنے" کا بغیر ادراک کرنے والی ذات یا یاد رکھنے والی ذات کے متوقع ہو اور اس میں تو شبہ ہی نہیں ہو سکتا کہ یہ کہنا کہ "میں لا پر فکر کر رہا ہوں" یا یہ کہ "میں لا کا ادراک کر رہا ہوں" زیادہ سیدھا اور زیادہ صحیح بیان ہے بہ نسبت اس کے کہ "میں لا کا تصور رکھتا ہوں" یا یہ کہ "میں لا کا ادراک رکھتا ہوں" یا یہ کہ "لا کا ایک تصور یا درک میرے ذہن یا شعور میں پیدا ہو رہا ہے"۔ مقدم الذکر تو واقعہ کا سادہ اور صاف بیان ہے۔ باقی کے سب جملے سر کے پیچھے سے ہاتھ لے جا کر ناک پکڑتے ہیں اور ان عجیب و غریب اور متنازع فیہ نظریات کی طرف اشارہ کرتے ہیں جن پر ہم نے اس باب میں غور کیا ہے۔ اگر ہم ان بے ہودہ روایتی جملوں کو استعمال بھی کریں تب بھی ہم کو یہ ماننا پڑتا ہے کہ یہ "تصورات" "ادراکات" "خیالات" اور "شعور" جس کے اندر یہ سب آتے یا جس سے یہ باہر نکلتے ہیں ہمیشہ کسی شخص یا کسی عضویہ سے تعلق رکھتے ہیں جس کو

ہم بالعموم ایک اسم علم یا صرف "یں" "وہ" یا "تم" یا "یہ" سے ظاہر کیا کرتے ہیں۔ لہذا تمام تجربہ کسی ذات کا تجربہ ہے۔ یہ ایک متنازع فیہ سوال ہے کہ تمام تجربہ کسی شئے پر تفکر کی صورت اختیار کرتا بھی ہے یا نہیں۔ ثابت کیا گیا ہے کہ اگرچہ ہر تجربہ جو مطالعۂ باطن سے معلوم کیا جا سکتا ہے کسی شے کے متعلق تفکر کے ہم معنی ہے تاہم بعض اوقات ہم بالکل منفعل معلوم ہوتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم پر چند اعمال ہو رہے ہیں یا ہم لطف اندوز ہو رہے ہیں لیکن ہم معروض سے واقف نہیں ہوتے۔ اس بنا پر کہا گیا ہے کہ ہم ایک ایسی قسم کا تجربہ فرض کر سکتے ہیں جو اسی سمت میں ذرا آگے بڑھ کر خالص انفعالیت بن جاتا ہے۔ اس قسم کا قیاسی خالصۃً انفعالی تجربہ کسی شئے کے متعلق تفکر کے ہم معنی نہیں کہا جا سکتا۔ اسے غیر ناطقی[1] تجربہ کہہ سکتے ہیں۔

ذہنی ساخت اور ذہنی وظائف

طبعی اور صاف زبان استعمال کرنے سے ایک اور فائدہ ہو سکتا ہے یعنی یہ کہ ہم ذہنی فعلیت کے واقعات اور غیر ذہنی ساخت کے واقعات میں تمیز کر سکتے ہیں۔ ذہنی ساخت وہ مستقل اور ترقی پذیر ذہنی ڈھانچا ہے جس کو ہم تجربہ اور کردار میں ذہنی مظاہر سے منتج کرتے ہیں اور چونکہ اس میں ارتقا اور نشو و نما ہوتا ہے اور یہ ذہنی سکون کی حالت میں بھی باقی رہتا ہے لہذا ہم اس کو اور اس کے حصوں کو اسماء کی صورت میں بیان کر سکتے ہیں۔ لیکن ان اسماء کو ہم کو باحتیاط منتخب کرنا پڑے گا اور ان کی باحتیاط تعریف کرنی پڑے گی۔ ذہنی ساخت اور ذہنی عمل یا وظیفہ یا فعلیت کا فرق اس فرق کے مثل ہے جو ایک مشین یا ایک جسمانی آلہ مثلاً عضلہ کی ساخت اور اس کی فعلیت میں ہوتا ہے۔ کسی ایسی حقیقی اور سچی تمثیل یا متوازی مثال کو معلوم کرنا تو بلاشبہ ناممکن ہے جس سے ذہنی ساخت کے بیان کو مرتب کرنے میں ماہر نفسیات کے کام کی توضیح ہو سکے۔ لیکن ممکن ہے کہ مندرجہ

---

[1] Anoetic

ذیل ان گھڑی مثال سے کچھ توضیح ہو سکے۔ فرض کرو کہ ایک مشین نما کھلونا یا گڑیا ہے جس کے اندر بہت پیچیدہ گھڑی کے سے پرزے ہیں جن کی وجہ سے اس میں فعلیت پیدا ہوتی ہے۔ اب فرض کرو کہ یہ کھلونا مختلف حالات میں مختلف طریقوں سے ردعمل کرتا ہے۔ یہ بھی فرض کرو کہ ایک شخص اس کی اندر کی مشین کی تحقیق کرنا چاہتا ہے لیکن وہ مختلف حالات میں صرف اس کی حرکات کو دیکھ سکتا ہے اور اور ان آوازوں کو سن سکتا ہے جو اس کی مشین کے حرکت میں ہونے کے وقت پیدا ہوتی ہیں۔ ان دو قسموں کے معطیات کی بنا پر وہ اس کے پوشیدہ کل پرزوں کے متعلق کچھ باتیں نتیج کر سکتا ہے۔ "تصوری نظریہ" میں ایک دلکشی یہ بھی ہے کہ "تصورات" حسب مرضی وظایف یا ساخت کے عنے فرض کئے جا سکتے ہیں۔ اس سے آسانی تو بہت ہوتی ہے لیکن آخر میں چل کر اسی سے غیر مختتم انتشار ذہنی بھی پیدا ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی بہت سے الفاظ ہیں جن کو اسی طرح مبہم اور انتشار انگیز طریقہ سے استعمال کیا جاتا ہے۔ ہم کو ان سب سے بچنا چاہئے

ذہنی ساخت کے ذکر اور اس کو ایک مشین کی ساخت سے تشبیہ دینے میں ہم کو یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ ہم "ساخت" کے لفظ کو مادی ساخت یا چند حصوں کی میکانکی ترتیب کے معنوں میں استعمال کر رہے ہیں۔ یہ ساخت اس سے مختلف ہوتی ہے۔ لیکن اگر کوئی متعلم اس فرق کو ذہن میں رکھ کر اس ساخت کو مادی صورت میں اپنی چشم تخیل کے سامنے لے آئے تو کچھ قباحت بھی نہیں۔ پھر نظام عصبی کے علم کو نفسیات میں استعمال کرنے کے متعلق جو کچھ اوپر کہا گیا ہے۔ اس کو پیش نظر رکھ کر وہ عصبی ساختوں کو ذہنی ساخت کی شبیہ سمجھ سکتا ہے۔ لیکن اس میں ہم کو اپنے اس دعوی پر قایم رہنا چاہئے کہ ذہن اور اس کے اعمال لفظاً و معناً نظام عصبی کی ساخت اور اس کے وظائف کی صورت میں ترجمہ نہیں ہو سکتے، نہ ان کو اس نظام کی ساخت و وظائف سے مستحضر کیا جا سکتا ہے،

نہ ان کا مبادلہ ممکن ہے۔ ذہن کی ساخت ایک تصوری نظام ہے، جسے دو اقسام کے معطیات، یعنی واقعاتِ کردار اور واقعاتِ مطالعۂ باطن، سے استناجاً تعمیر کیا جاتا ہے۔

باب دوم

ادنیٰ حیوانات کا کردار

میں نے اب تک لفظ "کردار" اس طرح استعمال کیا ہے، گویا یہ تعریف کا محتاج نہیں، اور واقعہ بھی یہ ہے کہ ہم سب اس لفظ کو ایک ہی معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ اوائل عمر ہی میں ہم دو بڑی بڑی اصناف اشیا میں تمیز کرنا سیکھ جاتے ہیں۔ ایک صنف کو ہم جاندار اشیا کہتے ہیں، اور دوسری کو بے جان اشیا۔ وحشی اقوام کے ذہن میں بھی یہ تفریق موجود ہوتی ہے، لیکن ان کے ہاں ان دونوں کے درمیان حد فاصل اس قدر مقرر و معین نہیں ہوتی، جتنی کہ ہمارے ہاں ہوتی ہے۔ یہ لوگ بے جان اشیا کی ہر غیر معمولی صورت، یا ان کے ہر غیر معمولی عمل، کو ان کے ذی حیات ہونے کی دلیل فرض کر لیتے ہیں۔ اسی میلان کو ابتدائی حیاتیت یا تشبہ[1] کہا جاتا ہے۔ لیکن سائنٹفک علم کی اشاعت و اذاعت کی بدولت ہم بلا تامل اور اور اکثر بغیر غلطی کے، اس تفریق کو معین کر سکتے ہیں۔

کردار کی علامتیں

"کردار" سے ہماری مراد عام طور پر کسی جاندار شے کے فعل، یا افعال، سے ہوا کرتی ہے۔

---

[1] Anthropomorphism

یہ صحیح ہے کہ اس کے لئے انگریزی کا جو لفظ ہے، وہ بعض اوقات بے جان اشیاء کے لئے بھی مستعمل ہوتا ہے۔ چنانچہ انگریزی میں جہاز کے متعلق یہ کہا جاتا ہے She is behaving badly today لیکن اس جملہ میں بھی اسم ضمیر "She" قابل غور ہے۔ اس اسم ضمیر کا استعمال انگریزی میں صرف عورت کے لئے ہوتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ہم جہاز کے لئے Behaviour کا لفظ استعمال اس لئے کرتے ہیں کہ ہم تھوڑی دیر کے لئے محض استعارۃً اس کو انسان اور اس لئے جاندار فرض کر لیتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ اگر جہاز کا Behaviour بہت خراب ہوتا ہے، تو ہم "برافروختہ" ہو جاتے ہیں اور اس کو گالیاں دینا شروع کر دیتے ہیں۔ اس سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ ہم جہاز کو انسان یا جاندار سمجھتے ہیں۔ مختصر یہ کہ لفظ "کردار" جاندار اشیاء کے لئے مخصوص ہے۔ ایک حیوان مرنے کے بعد عمل نہیں کرتا یعنی یہ کہ اب اس کا "کردار" غائب ہو جاتا ہے۔ اب یہ جامد ہے اور ان تمام قوتوں کا گویا کھلونا ہے جو باہر سے اس پر عمل کرتی ہیں۔[1] اس خصوصیت سے ہم کردار کی ایک علامت نتیج کر سکتے ہیں یعنی حرکات کی ایک خاص خود مختاری اور ان کا گویا خود رو ہونا۔ کردار میں محض خارجی قوتیں ہی حیوان کو دھکا نہیں دیتیں یا اپنی طرف نہیں کھینچتیں۔ اصلیت یہ ہے کہ جب حیوان اس دھکے یا کھینچ کی مقاومت کرتا ہے، صرف اسی وقت "کردار" کا اس پر اطلاق ہو سکتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اکثر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک حیوان کا کردار کسی خارجی احساسی ارتسام مثلاً آواز یا روشنی کا ردعمل یا جواب ہے۔ اسی وجہ سے بعض قائلین میکانکیت نہایت ادعاء و تحکم کے ساتھ یہ قانون بیان کرتے ہیں کہ ہر حرکت اسی طرح کے کسی نہ کسی ارتسام کا جواب ہوتی ہے۔

---

[1] درختوں کی مثال مشتبہ ہے۔ جب کوئی درخت ہوا سے ہلتا ہے تو ہم اس کی حرکات کو "کردار" نہیں کہتے۔ لیکن جب سورج مکھی کا پھول سورج کی طرف اپنا رخ کرتا ہے یا جب ایک بیل دراز ہو کر کسی موزوں مقام کو تلاش کر لیتی ہے، تب لفظ "کردار" کے استعمال کا میلان ہوتا ہے۔ اس وقت تک سائنس یہ فیصلہ نہیں کر سکی ہے کہ یہ طرز بیان کہاں تک جائز ہے۔ بعض مشاہیر ماہرین حیاتیات کا خیال ہے کہ یہ طرز بیان بالکل جائز اور مباح ہے۔ مصنف

اس ارتسام کو یہ لوگ "فعل اضطراری کا ہیج" کہتے ہیں۔ لیکن اکثر ایسا ہوتا ہے کہ یہ حرکت خارجی آلات حس پر کسی ارتسام کی طرف منسوب نہیں کی جا سکتی۔ ایسی صورتوں میں یہ ایک داخلی ہیج یعنی اندرون جسم سے کسی احساسی عصب پر ارتسام کو فرض کر لیتے ہیں اور اس طرح اس ظاہری استثنا کو اپنے "قانون" کے تحت لے آتے ہیں۔ ہم اس وقت نہیں کہہ سکتے کہ یہ فرض کہاں تک صحیح ہے لیکن اگر یہ صحیح بھی ہو کہ کردار کی ہر صورت کا آغاز کسی نہ کسی "ہیج" سے ہوتا ہے، تب بھی یہ بدیہی ہے کہ حرکت، یا سلسلہ کردار، ایک دفعہ شروع ہو کر اس ہیج کے غائب ہو جانے کے بعد بھی جاری رہتا ہے جس نے اس کو شروع کیا ہے۔ چنانچہ ایک ذرا سے شور سے پرندے نہایت بے قراری کے ساتھ اڑنا شروع کر دیتے ہیں۔ اسی طرح میرا کتا مجھ کو باہر جانے کے لیے تیار دیکھتا ہے، تو مجسم اضطراب بن جاتا ہے۔ پھر یہ تمام تغیرات اس قسم کے ہوتے ہیں جو کافی دیر تک باقی رہتے ہیں، اور بعض صورتوں میں تو ان کا بظاہر بلا وجہ اعادہ بھی ہوتا ہے۔ لہذا کہا جا سکتا ہے کہ کردار کی دوسری علامت یہ ہے کہ فعلیت اس ارتسام کے غائب ہو جانے کے بعد بھی باقی رہتی ہے جس نے اس کو شروع کیا ہے۔

ایک بے جان چیز کو اگر ایک دفعہ حرکت دے دی جائے، تو یہ اسی سمت میں اس وقت تک حرکت کرتی رہتی ہے جب تک کہ کسی مخالف العمل قوت کی وجہ سے اس کی حرکت بند نہ ہو جائے، یا اس کی سمت نہ بدل جائے۔ اس کی حرکت یا تو رگڑ کی وجہ سے ختم ہوتی ہے، یا اس طرح کہ کوئی اور بڑی چیز حائل ہو جائے۔ اس کی حرکت اور اس کے تغیرات کی قوانین طبیعیات کے مطابق پیشینگوئی ہو سکتی ہے۔ اور اگر یہ چیز ایسی ہے جو اپنے اندر توانائی کا ذخیرہ رکھتی ہے، مثلاً موٹر کار، یا ٹارپیڈو جس کی وجہ سے رگڑ یا دیگر مزاحمتوں کے باوجود اس کی حرکات باقی رہتی ہیں، تو ذرا پیچیدہ عمل کے بعد اس کی شرح رفتار، سمت رفتار، اور وسعت رفتار کا بآسانی اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ لیکن جب کوئی حیوان کسی احساسی ارتسام کی وجہ سے حرکت کرنا شروع کرتا ہے، تو اس کی حرکات کے متعلق کوئی تفصیلی پیشینگوئی نہیں ہو سکتی، گو یہ صحیح ہے کہ اگر ہم ایک خاص نوع حیوانات کے کردار سے واقف ہیں، تو ان خاص حالات میں اس کی حرکات کی عام نوعیت اور ان حرکات کے نتائج کی پیش بینی ایک حد تک یقین کے

ساتھ ممکن ہے۔ چنانچہ اگر ایک جانور کسی بزدل نوع سے تعلق رکھتا ہے مثلاً خرگوش، جو بالعموم زمین میں بل بنا کر رہتا ہے، تو ہم پیشینگوئی کر سکتے ہیں کہ اگر یہ کسی کرخت آواز کی وجہ سے بھاگیگا، تو اس کی یہ حرکات اس وقت باقی رہیں گی جب تک کہ وہ اپنے بل کو نہ پائیگا اور اگر اس نے شروع میں ایک ایسا راستہ اختیار کیا ہے، جو کسی ایسے بل پر ختم نہیں ہوتا تو پھر وہ اس وقت تک ادھر ادھر بھٹکتا پھرے گا جب تک کہ وہ محفوظ مقام پر نہ پہونچ جائے گا۔ مواظبت و مستقل حرکات میں یہ تغیر سمت کردار کی تیسری علامت ہے۔

حیوانات کی حرکات، کم و بیش اختلاف سمت کے ساتھ، بالعموم اس وقت تک جاری رہتی ہیں جب تک کہ موجودہ صورت حالات میں وہ تغیر پیدا نہیں ہو جاتا، جو جیسا کہ ہم نے ابھی کہا ہے، اس نوع کے متعلق واقفیت کی وجہ سے قابل پیش بینی ہے۔ پھر جب یہ نئی صورت حالات پیدا ہو جاتی ہے، تو سلسلہ حرکات بالعموم ختم ہو جاتا ہے، اور اس کی بجائے ایک ایسا سلسلہ حرکات شروع ہوتا ہے جس میں اور گزشتہ سلسلہ میں کوئی مشابہت نہیں ہوتی۔ صورت حالات میں ایک خاص تغیر پیدا ہو جانے کے بعد حیوان کی حرکات کا اس طرح بند ہو جانا کردار کی چوتھی علامت ہے۔

پھر اکثر یہ بات مشاہدہ میں آتی ہے کہ حیوان کی حرکات کے دوران ہی میں اس نئی صورت حالات کی تیاری یا پیش بینی ہوتی ہے، جس کی وجہ سے یہ حرکات ختم ہونے والی ہیں، یا جو ایک بالکل مختلف سلسلہ حرکات پیدا کرنے والی ہے۔ ایک کمرے میں بند ہو جانے کے بعد ایک کتا اپنے مالک کی آواز سنتا ہے، اور فوراً دروازے یا کھڑکی کی طرف آتا ہے، اور اس کو بغور دیکھنا یا اس کو کھرچنا شروع کرتا ہے۔ اسی طرح جب کوئی اجنبی شخص یا کتا اس کے مالک کے مکان کے اندر قدم رکھتا ہے، تو وہ غراتا ہوا، کچلیاں دکھاتا ہوا اور تمام جسم کو سخت کئے ہوئے آگے بڑھتا ہے، گویا حملہ کرنے کے لئے بالکل تیار ہے۔ بلی الماری کے پیچھے چوہے کی آواز سنتی ہے، تو دبے پاؤں جاتی ہے اور الماری کے سامنے بیٹھ جاتی ہے، اور اس پہ جھپٹنے کے لئے اپنے آپ کو تیار کر لیتی ہے جس نئی صورت حالات کو پیدا کرنے میں حیوان کی فعلیت مدد دیتی ہے اس کے لئے تیاری کردار کی پانچویں علامت ہے۔

جن افعال میں کہ کردار کی یہ پانچوں اور خصوصاً تیسری، چوتھی اور پانچویں علامات پائی جاتی ہیں، ان کو ایسے الفاظ کے بغیر بیان کرنا ناممکن ہے جو حیوانات میں کسی نہ کسی طرح کے تجربے پر دلالت کرتے ہیں۔ چنانچہ ہم کہا کرتے ہیں کہ حیوان ان نئی صورت حالات کا متلاشی ہے اور ان کی پیش بینی کرتا ہے، جو اس کے کردار کی طبیعی غایت، یا منزل مقصود ہے، اور یہ کہ یہ اسی منزل مقصود کے حصول کے لئے تمام حرکات کرتا ہے۔

جب ہم کو ایسی حرکات دکھائی دیتی ہیں جن میں یہ پانچوں خصوصیات موجود ہوتی ہوں، تو ہم ان کو ذہن یا ذہنی فعلیت کے مظاہر فرض کرنے میں تامل نہیں کرتے۔ بے جان اشیاء کی کوئی حرکات بھی ان پانچوں خصوصیات کا اظہار نہیں کرتیں۔ درختوں میں ذہن کے وجود کو تسلیم نہ کرنے کی وجہ یہی ہے، کہ ان کی حرکات سے ان خصوصیات کا اظہار نہیں ہوتا۔

کردار کی چھٹی علامت آسانی کے ساتھ مشاہدہ میں نہیں آتی لیکن یہی حیات ذہنی کی سب سے زیادہ قابل اعتماد نشانی مانی گئی ہے۔ مشابہ حالات میں ایک حرکت کے اعادہ سے اس حرکت کی موثریت میں کچھ نہ کچھ اصلاح یہ چھٹی علامت ہے۔ اس اصلاح کے بعد، یعنی ایک خاص صورت حال کے دوبارہ پیدا ہونے کے وقت جب ایک حیوان اس دوسرے موقعہ پر اس قسم کی حرکات کرتا ہے، جن سے بعینہ وہی طبعی غایت جلد تر زیادہ براہ راست، اور زیادہ صفائی کے ساتھ حاصل ہو جاتی ہے، اس طرح کہ اس کو بہت کم بے تکی حرکات کرنا پڑتی ہیں، تو ہم کہا کرتے ہیں کہ اس نے پہلے موقعہ کے تجربہ سے فائدہ اٹھایا ہے۔ اس میں کلام نہیں، کہ اگر یہ اصلاح مشاہدہ میں آ جائے، تو گویا ہم کو سب سے زیادہ یقینی معیار حاصل ہو جاتا ہے، لیکن اس چھٹی علامت کے بغیر بھی باقی ماندہ پانچ علامتوں کی مدد ہی سے ذہنی فعلیت نتیج کی جا سکتی ہے۔ یہ بھی قابل غور ہے کہ یہ آخری علامت باقی پانچوں کو حاوی ہے۔ اگر کسی سلسلہ حرکات میں وہ خصائص نہ ہوں، تو ہم محض چھٹی علامت کی بنا پر ذہن کو نتیج نہیں کر سکتے، کیونکہ ہر وہ شخص جس کو مشینوں کا کچھ بھی تجربہ ہے جانتا ہے، کہ مشینیں بھی چند دنوں چلنے کے بعد بہتر کام کرتی ہیں۔

کردار مقصدی ہوتا ہے

جب کسی شخص کی حرکات میں کردار کی پانچوں علامات موجود ہوتی ہیں، تو ہم
بلا تامل اس نتیجہ پر پہونچ جاتے ہیں، کہ وہ مقصدی ہیں۔ ان کو مقصدی کہنے سے ہماری مراد یہ
ہوتی ہے، کہ وہ کسی طبعی غایت کے حصول کے لئے کی جاتی ہیں، اور یہ کہ یہ غایت پہلے ہی سے
صاف طور پر ذہن میں ہوتی ہے۔ ہم میں سے ہر ایک شخص جو اس طرح فعل کرتا ہے،
اور پھر اپنے کردار پر غور کرتا ہے، ذرا سے مطالعہ سے معلوم کر سکتا ہے، کہ وہ خود اس غایت
کی پیش بینی کرتا ہے، جو اس کے کردار کی مدد سے حاصل ہونے والی ہے۔ یہ ممکن ہے کہ پیش بینی
غیر واضح ہو۔ مقصدی فعل کی مثالی صورت میں تو ہم غایت کی پیش بینی نہایت وضاحت
اور یقین کے ساتھ کرتے ہیں، اور پھر اس کو حاصل کرنے کی خواہش یا مصمم ارادہ کرتے ہیں۔
اس کے علاوہ یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ ہم ان تمام وسایل کو پہلے ہی سے معلوم کر لیں، جن سے
کہ یہ غایت حاصل ہو سکتی ہے۔ سلسلۂ افعال کی جس طبعی غایت کی پیش بینی، یا خواہش کی
جاتی، یا جو دیدہ دانستہ منتخب کی جاتی ہے، وہ صحیح معنوں میں فعل یا کوشش کی منزل
مقصود کہلاتی ہے، اور اس منزل مقصود کا حصول ہمارے فعل، یا ہماری کوشش کا مقصد
بن جاتا ہے[۱]۔

ہم کو یہاں اس بات کا اعتراف کر لینا چاہیئے، کہ منزل مقصود، یا اس کے وسایل حصول
کی پیش بینی اکثر حالتوں میں بہت غیر واضح اور تفصیل سے معرا ہوتی ہے، اور یہ کہ ان وسائل
اور نفس منزل مقصود کا تعین صرف فعل اور حصول کے دوران میں ہوتا ہے۔ لیکن باوجود
اس کے ہم ان افعال کو مقصدی کہنا بے جا نہیں سمجھتے۔ بعض اوقات ایک شخص ایک فعل
یا سلسلۂ افعال بہت تیزی سے، یا اضطراراً ہیجان کے زیر اثر صادر کرتا ہے، اور اس کو غور
و فکر، یا مطالعہ باطن کی مہلت ہی نہیں ملتی۔ اب اگر وہ شخص اپنے اس فعل پر نظر دابسین

---

[۱] ۔ "مقصدی" کا اطلاق تو مذکورۂ بالا معنوں میں فعل یا جسمانی حرکت پر یقین کے ساتھ کیا
جا سکتا ہے لیکن "مقصد" کا غیر مبہم اور غیر مشتبہ استعمال بہت مشکل ہے (مصنف)

ڈالے تو صد ور فعل کے دوران میں جو تجربہ اس کو ہوا اس کو وضاحت اور صفائی کے ساتھ ذہن میں لانا اس کے لئے ناممکن ہو سکتا ہے۔ مزید برآں وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ میں نے سڑک پر ایک بچہ دیکھا کہ موٹر کے نیچے آنے والا تھا اور قبل اس کے کہ میں اپنے طرز عمل کا فیصلہ کر سکوں، میں نے اس کا ہاتھ پکڑا اور کھینچ لیا۔ ایسے موقعوں پر ہم اس فعل میں مصروف ہوتے ہیں۔ لیکن اگر ہم اپنے تجربوں کو اپنے ذہن میں نہیں لا سکتے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہمارا فعل مقصدی نہیں۔

مدارج مقصدیت کا تدریجی سلسلہ

مختلف و متنوع افعال پر غور کرنے سے سمجھ میں آ سکتا ہے کہ ہمارے مقصدی افعال ایک سلسلہ میں مرتب کئے جا سکتے ہیں۔ اس سلسلہ میں سب سے اوپر تو وہ افعال ہوتے ہیں جو سب سے زیادہ ارادی طور پر مقصدی ہوتے ہیں جن کے وسائل پر صدور فعل سے قبل پوری طرح غور و خوض کر لیا جاتا ہے اور جن کی غایت کے مختلف متبادل وسائل میں سے بعض کا انتخاب کر لیا جاتا ہے۔ ان کے بعد ان افعال کا درجہ ہے، جن کی غایت، اور اس غایت کے حصول کے لئے ہمارے مختلف قدم، ممکن ہے کہ ہمارے ذہن میں صراحۃً موجود ہوں، لیکن ان پر نہ ہم نے غور کیا ہے نہ ان کا انتخاب کیا ہے۔ ان سے اتر کر وہ افعال ہیں، جو غایت اور وسائل کی غیر واضح اور غیر مفصل پیش بینی ہی سے صادر ہو جاتے ہیں، اور یہ بھی ممکن ہے یہ غیر واضح اور غیر مفصل پیش بینی صرف غایت کی ہو۔ اس سلسلہ مقصدیت میں سب سے نیچے ہیجانی افعال ہیں، مثلاً موٹر کے نیچے آتے والے بچے کا ہاتھ پکڑ کر گھسیٹنا، قبل اس کے کہ ہم اپنے طرز عمل کے متعلق فیصلہ کر سکیں۔ اس آخری صنف افعال میں اگرچہ ہم اپنے تجربہ، جس میں غایت فعل کی پیش بینی بھی شامل ہے، کو بالوضاحت یاد نہیں کر سکتے، تاہم اتنا بآسانی دریافت ہو سکتا ہے کہ یہ فعل اس قسم کا ہے کہ اگر ہم ذرا آہستگی سے اور غور و خوض کے بعد کام کرتے، تو اس غایت کی پیش بینی ہو جاتی جس کے حصول کے لئے ہم کوشاں ہیں، بلکہ ممکن ہے کہ ہم اس کے وسائل بھی ہمارے ذہن میں آ جاتے۔ ہم جانتے ہیں کہ ہمارا یہ کام مشین کا کام نہ تھا۔ یہ ایک مقصدی کام تھا، جس میں ہماری فطرت کا صحیح اظہار ہوا۔

ہم نہایت وثوق کے ساتھ' اور بلا تامل' نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ کام کرنے کے وقت غائت پہلے ہی سے ہمارے ذہن میں موجود تھی' یہ اور بات ہے کہ یہ وجود غیر واضح اور ناقص تھا۔ سلسلہ مقصدیت کی کوئی بدیہی تحلیلی حد نہیں۔ ہیجانی فعل کے لحوں میں ہم دوسرے اشخاص میں بھی اسی غیر واضح پیش بینی کو فرض کر سکتے ہیں' جس کو ایسے ہی موقعوں پر ہم خود اپنے آپ میں تنبیح کرتے ہیں۔ پھر جس حیوان کے فعل میں کردار کی پہلی پانچوں علامات موجود ہیں' اس میں بھی غایت کی اسی غیر واضح پیش بینی کو فرض کیا جا سکتا ہے اگرچہ یہاں یہ نتیجہ متنازع فیہ ہے۔

مقصد پیش بینی پر دلالت کرتا ہے

لہذا مقصدی فعل وہ فعل ہے' جو اپنے اثرات' یعنی ان حادثات' کی پیش بینی کے تابع معلوم ہوتا ہے جو مستقبل میں ہیں' اور ابھی واقع نہیں ہوئے' لیکن جن کے واقع ہونے کا احتمال ہے' اور ان کے واقع ہونے میں یہ فعل ممد ہوتا ہے۔ ان معنوں میں مقصدیت ذھنی فعلیت کا جوھر معلوم ھوتی ھے' اور چونکہ تمام وہ افعال جن میں کردار کی علامات موجود ہوتی ہیں' کسی نہ کسی حد تک مقصدی معلوم ہوتے ہیں' لہذا ہم ان کو ذہن کے مظاہر سمجھتے ہیں۔

اس وقت ہم کوئی آخری اور قطعی ثبوت اس صداقت کا نہیں دے سکتے' کہ حیوانات کے فعل میں بھی مقصدی' یا ذہنی صفت موجود ہوتی ہے۔ بعض قائلین میکانکیت تو ہمارے اس دعوے کو نہایت حقارت کے ساتھ رد کر دیتے ہیں' کہ کردار حیوانی بھی مقصدی سمجھا جا سکتا ہے۔ یہ لوگ اس تاویل کو تشبیہی کہہ کر عیناک کرتے ہیں۔ یہ اصطلاح گویا شدید ترین گالی ہے' جو وہ اپنے مخالفین کو دیا کرتے ہیں۔ منطقی طور پر تو ان کو اس دعوی کی بھی تردید کرنی چاہیئے' کہ خود ان کے ابنائے جنس' یا ان لوگوں میں مقصد موجود ہوتا ہے' جو اپنے مقصدی افعال کا مطالعہ باطنی کرنے کی قابلیت نہیں رکھتے۔ واقعہ یہ ہے کہ بعض قائلین میکانکیت تو اس سے بھی نہیں ہوکتے۔ یہ لوگ انسانی افعال کی اس تاویل کو بھی تشبیہی کہہ دیتے ہیں۔ اگر یہ لفظ "مقصدی" کو تسلیم بھی کرتے ہیں' تو اس کی تعریف غیر نفسیاتی کرتے

ہیں، اور ہر اس فعل کو مقصدی کہتے ہیں جو اُس حیوان کے یا اس کی نوع کے لئے ممد حیات ہے۔ اس خارجی اور غیر نفسیاتی معیار کے مطابق ان کا دعویٰ ہے کہ سادہ اضطراری افعال مثلاً پاؤں میں کسی چیز کے چبھنے کے بعد پاؤں کا کھینچنا ممد حیات اور اس لئے مقصدی ہوتے ہیں؛ لیکن ہمارا مشاہدہ یہ ہے کہ مناسب تہیج سے یہ سادہ اضطراری افعال اس حیوان میں بھی پیدا کئے جا سکتے ہیں جس کا دماغ ضائع کر دیا گیا ہے۔ اسی طرح یہ اس شخص میں بھی پیدا ہو سکتے ہیں جس کی نخاع کو دماغ سے منقطع کر دیا گیا ہے اور جو اس تمام عمل سے بے خبر رہتا ہے۔ ان واقعات کی بنا پر وہ اس طرح استدلال کرتے ہیں:۔ اس قسم کے کارآمد اضطراری افعال مقصدی معلوم ہوتے ہیں تاہم ان کے ساتھ کسی قسم کا کوئی تجربہ نہیں ہوتا اور یہ خالصتہً میکانکی اعمال ہیں جن کے مختلف حصے اعصاب و عضلات میں بصورت خالصتہً کیمیاوی اور طبعی حادثات معلوم کئے جا سکتے ہیں۔ لہٰذا جب ہم ان پیچیدہ تر سلاسل فعل کا مشاہدہ کرتے ہیں جن میں دماغ کی کارفرمائی اہم ہوتی ہے تو ہم بجا طور پر کہہ سکتے ہیں کہ یہ اسی میکانکی قسم کے محض پیچیدہ تر اعمال اور اگر یہ افعال اس شخص کے ہیں جس کا دعویٰ ہے کہ اس نے اپنے فعل کی غایت کی پیش بینی کی اس کی خواہش کی اور اپنے فعل کو اس طرح منضبط کیا کہ یہ غایت حاصل ہو جائے، تب بھی اس تاویل میں فرق نہیں پڑتا۔ اس کے دماغی آلات اور دماغ میں عصبی راستوں کے پیچیدہ سلسلے اس قسم کے ہیں کہ اگر وہ غایت کی پیش بینی یا خواہش نہ کرتا تب بھی اس کے اعضاء کا یہ کارآمد سلسلہ فعل اسی تیقن، موثریت اور کامیابی کے ساتھ صادر ہو جاتا۔[1]

---

[1] یہ عقیدہ میکانکی نفسیات کے تمام مذاہب (کرداریت، مابعد مظہریت Epiphenomenalism اور موازیت (Parallelism) میں مشترک ہے۔ نفسی واحدیت اس کی مخالف ہے۔ لیکن جب تک کہ یہ علم طبیعی کے قوانین یا مقولات کو اولیٰ یا ان کی صحت اور حقیقت کو فائق سمجھتی ہے اس وقت تک عملی مقاصد کے لئے یعنی افادیت صداقت کے مطابق Pragmatically اور اس لئے حقیقتہً اس کا عقیدہ میکانکی نفسیات کے عقیدہ سے مختلف نہیں۔ ان عقائد کی تعریف اور بحث اور ہمارے مذکورہ بالا عقیدہ کے جواز کے لئے قارئین کو حصہ دوم کے آخری باب کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔ ز مصنف

اب اگر میکانکیت بے جان اشیا کے ان اعمال یا حرکات کا نام لے سکتی ہے، جن میں کردار کی مذکورہ بالا تمام علامات پائی جاتی ہوں تب تو اس کا استدلال ناقابل تردید ہوگا۔ اس صورت میں ہم یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہوں گے کہ تمام حیوانی اور تمام انسانی کردار کو میکانکی اضطرار کے مشابہ کہنا اور کردار کی توجیہ میں نیچے سے اوپر کی طرف بڑھنا بالکل صحیح تھا۔ اسی طرح یہ تجربہ اور ایسے افعال کے تعلق کو ایک بے معنی راز سمجھ کر ترک کرنے میں بھی حق بجانب ہوتی۔ یعنیہ یہی وطیرہ متوازیت کا ہے۔ اس مذہب کا اصل اصول یہ ہے کہ تجربہ دماغی فعل کے متوازی ہوتا ہے اور ان دونوں میں تعلق صرف زمانی ہمراہی کا ہوتا ہے۔ گویا ان کی حالت روشنی کی دو متوازی شعاعوں کی سی ہوتی ہے، جو میلوں متوازی چلی جاتی ہیں، اور ایک کا دوسری پر اثر نہیں ہوتا۔

لیکن بد قسمتی سے بے جان اشیا کی ایسی حرکات کی ایک مثال بھی دریافت کرنا ناممکن ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم اپنے موجودہ مبلغ علم میں کم از کم عارضی طور پر یہ دعویٰ کرنے کے مجاز ہیں کہ فطرت میں اشیا کی دو اصناف ہیں، ایک جاندار اور دوسری بے جان اور اسی طرح اس میں حرکات کی دو اصناف ہیں، ایک مقصدی اور دوسری میکانکی، جو علی الترتیب دونوں اصناف اشیا کے لئے مخصوص ہیں۔

لیکن ایک صنف اشیا ایسی ہے، جو ایک طرح سے ان دونوں کے بیں بین ہوتی ہے۔ ہماری مراد مشینوں سے ہے۔ ہر مشین کسی نہ کسی غایت کو حاصل کرتی ہے، لہٰذا اس کی حرکات بھی ایک معنوں میں مقصدی کہی جا سکتی ہیں۔ لیکن جس مقصد کو وہ ظاہر اور حاصل کرتی ہے، وہ خود اس مشین کا نہیں ہوتا، بلکہ اس شخص کا ہوتا ہے، جو اس مشین کی اختراع کرتا، اس کو بناتا اور اس کو حرکت دیتا ہے، یا اس کو اس طرح ٹھیک ٹھاک کرتا ہے، کہ ایک خاص پرزے کو چھوتے ہی اس میں حرکت پیدا ہو جاتی ہے۔ پیچیدہ اور نازک مشینوں کی وجہ سے انسانی اور حیوانی کردار کے متعلق میکانکی عقیدہ بظاہر جائز معلوم ہوتا ہے۔ اگر ان مشینوں کا وجود فطرت میں بغیر جاندار اشیا کے وجود کے ہوتا تب البتہ اس عقیدہ کے جواز میں شبہ مشکل تھا۔ یا اگر کوئی شخص ایسی مشین ایجاد کر دے، جس میں کردار

کی تمام علامات موجود ہوں، تب بھی یہ عقیدہ ایک حد تک ثابت ہو جاتا ہے۔ لیکن اب تک اتنا بھی تو نہیں ہوا۔ اصولاً پیچیدہ مشین ایک سادہ اوزار سے مختلف نہیں ہوتی۔ یہ دونوں ہمارے مقصدی فعل میں میکانکی مدد پہونچاتے ہیں۔ اگر میں اپنے دشمن کے سر پر ایک پتھر ماروں، اور اس سے وہ بے ہوش ہو جائے، تو پتھر میرے مقصد، یا میری نیت، پر اثر کرتا ہے۔ بلکہ کہنا چاہیے، کہ اس کی رہنمائی میرے مقصد، یا میری نیت، کی طرف سے ہوتی ہے، اور میرا مقصد، یا میری نیت، اس پتھر کو بطور آلے کے استعمال کرتی ہے۔ اسی طرح اگر میں ایک نہایت پیچیدہ مشین ایجاد کروں، جو ایک مقررہ وقت پر میرے دشمن کے بستر کے نیچے پھٹ کر اس کو ہلاک کر دے، تو یہ مشین بھی اسی طرح، اور بالکل ان ہی معنوں میں میرے مقصد کو پورا، اور ظاہر کرتی ہے۔ اب اگر یہ مشین اس قدر مکمل بھی ہو، کہ سوائے دشمن کے اور کسی کے بستر کے نیچے نہ پھٹے، تب بھی یہ اس اصول عمل کی پیچیدہ مثال ہوگی جو ہاتھ سے پتھر پھینکنے میں کام کرتا ہے۔

میں نے باب اول میں کہا ہے، کہ اگر ماہر نفسیات اپنی مخصوص اور اصلی منزل مقصود، یعنی فطرت انسانی اور کردار کے بہتر تفہیم اور انضباط، کی طرف بڑھنا چاہتا ہے تو اس کو وہ مقولات منتخب کرنے چاہئیں، جو اس کے علم کے لئے موزوں ہیں۔ مقصدی فعل نفسیات کا سب سے زیادہ اساسی مقولہ ہے، بعینہ اس طرح جیسے نیوٹن کے قوانین حرکت کے میکانکی اصول کے مطابق ایک مادی ذرہ کی حرکت مدت تک طبیعیات کا اساسی مقولہ رہی ہے۔ کردار ہمیشہ مقصدی فعل، یا مقصدی افعال کا سلسلہ، ہوا کرتا ہے۔

مقصدی فعل اور فعل اضطراری کا مقابلہ

اب ہم مقصدی فعل اور فعل اضطراری کی اس تفریق پر اور قریب سے نگاہ ڈالیں گے، جس کو میکانکیت نفسیات کا اساسی مقولہ سمجھتی ہے۔ اس کے نتائج کو تو ہم اس سے قبل معلوم کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ "احساسات" یا "تصورات" جو مبہم طور پر

پر اسرار ہستیاں سمجھے جاتے ہیں، انفعالی طور پر ایک دوسری پر اسرار ہستی یعنی "شعور" میں ذماغ کے میکانکی اضطراری اعمال کی مدد سے داخل، یا اس سے خارج کیے جاتے ہیں۔ لیکن اس سے میری یہ مراد نہیں کہ جس صورت میں کہ اضطراری اعمال کو عضویات متصور کرتی ہے، وہ ناپید ہیں۔ انسانی عضویے اور اعلیٰ حیوانات دونوں میکانکی اضطراری قسم کے ردِ اعمال کو ظاہر کرتے ہیں۔ ایک کرسی پر آرام سے بیٹھ کر دائیں گھٹنے کو بائیں پر رکھو۔ اب دائیں گھٹنے کی چپنی ہڈی کے نیچے جو پٹھا ہے، اس پر زور سے ضرب لگاؤ۔ اس ضرب کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ران کے اگلے حصہ کی بڑے عضلات کے سکڑنے کی وجہ سے دایاں پاؤں آگے کی طرف جھٹکا کھائے گا۔ یہ ایک بہت سادہ اضطراری فعل ہے۔ اسی طرح پٹھوں کے اور اضطرارات بھی پیدا کیے جاسکتے ہیں۔ ان کا مشاہدہ ماہرِ علم الاعصاب کے لیے بہت اہم ہے، کیونکہ ان سے نظامِ عصبی کی حالت پر روشنی پڑتی ہے۔ جلد کے مختلف حصوں کو چھیڑنے سے اور اضطرارات بھی پیدا ہوسکتے ہیں، مثلاً حدقہ چشم کے اوپر کی جلد کو آہستہ سے چھونے سے آنکھ کے پردہ کے بند ہونے کا فعل اضطراری۔ اسی طرح مختلف احساسی اعصاب کو تہیج کرنے سے اور بہت سے اضطراری اعمال بھی پیدا ہوسکتے ہیں جن کی وجہ سے حشوی آلات، مثلاً دل، ادعیہ دموی، تنفسی اور ہضمی آلات کے عضلات سکڑ جاتے ہیں، یا آنسو، تھوک، یا کوئی اور رطوبت بہنی شروع ہوجاتی ہے۔ اس قسم کے اضطراری افعال کا عمیق مطالعہ ان حیوانات میں بھی کیا گیا ہے جن کے دماغ تلف کر دیے گئے ہیں[1]۔ ثابت کیا گیا ہے کہ اکثر مثالوں میں سادہ اضطرارات، بلحاظ وظیفہ، اس طرح مربوط ہوتے ہیں کہ وہ طبعاً یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے ہیں۔ پہلی حرکت دوسری کا مہیج بنتی ہے، دوسری تیسری کا، وقس علیٰ ہذا۔ چنانچہ ایک بے دماغ کتے کے پاؤں کے تلوؤں کو تہیج کرکے اس کی ٹانگوں میں حرکات کا ایسا سلسلہ پیدا کیا جاسکتا ہے، جو چلنے کی حرکات کے مشابہ ہوتا ہے[2]۔ اضطراری افعال کے ایسے سلسلہ

---

[1] ان میں سے مکمل ترین مطالعہ پروفیسر سر چارلس شیرنگٹن، صدر رائل سوسائٹی آف لنڈن کا ہے۔ اس نے فعل اضطراری کے متعلق اپنی تمام تحقیق کے نتائج کو اپنی تصنیف The Integrative Action of the Nervous System میں جمع کیا ہے۔ نفسیات کے ہر سنجیدہ متعلم کا اس تصنیف پر حاوی ہونا لازمی ہے۔ (مصنف)

[2] اس حالت میں حیوان چل نہیں سکتا، کیونکہ چلنا ایک بہت زیادہ پیچیدہ عمل ہے۔ (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

"زنجیری اضطرار" کہتے ہیں۔ میکانکیت کے نزدیک بھی عصبی سسٹم کے جو انتظامات اس قسم کے زنجیری اضطرارات کو مدد دیتے ہیں وہ ان ہی میکانکی اصول کے مطابق بلحاظ تعداد بہت زیادہ اور بلحاظ ترتیب بہت پیچیدہ ہو سکتے ہیں۔ اسی خیال کی بنا پر یہ تمام انسانی کردار کی توجیہ کی کوشش کرتی ہے۔ زمانہ حال میں تو ثابت کیا گیا ہے کہ جب انسانی نخاع کسی زخم کی وجہ سے دماغ سے منقطع ہو جائے تو اس میں اس قسم کے پیچیدہ اضطراری آلات متقدمین کے اندازے سے کہیں زیادہ ہو جاتے ہیں۔[1]

لیکن اگرچہ یہ اضطراری حرکات اس اعتبار سے مفید ہوتی ہیں کہ حیوانی اور انسانی عضویہ ان کو اپنے طبعی کردار کے دوران میں استعمال کرتا ہے (مثلاً بے دماغ کتے میں ٹانگوں کی اضطراری حرکات) تاہم جب ہم ان پر اور گہری نظر ڈالتے ہیں تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ان میں کردار کی خصوصی علامات مفقود ہیں اور یہی علامات مقصد کے خارجی معیارات ہیں۔

چنانچہ (۱) فعل اضطراری کردار کی طرح خود رو نہیں ہوتا۔ بے دماغ کتے کی ٹانگوں میں چلنے کی سی اضطراری حرکات صرف اس وقت پیدا ہوتی ہیں جب انہیں ایک خاص طریقہ سے تہیج کیا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف ایک طبعی اور دماغدار کتا ایک اندھیرے اور سنسان کونے میں نیند سے ہوشیار ہوتا ہے اور بغیر کسی معلوم ہیج کے چلنا شروع کر دیتا ہے۔ پھر (۲) فعل اضطراری میں کردار کا سا استقلال و ثبات نہیں ہوتا ہماری مراد یہ ہے کہ فعل اضطراری صرف اس وقت تک جاری رہتا ہے جب تک کہ ہیج ایک موزوں اور مناسب آلہ حس پر عمل کرتا رہتا ہے۔ زنجیری اضطرار بھی اس سے مستثنیٰ نہیں اگرچہ بادی النظر میں یہ مستثنیٰ ہی معلوم ہوتا ہے کیونکہ ہر حرکت آئندہ حرکت کے لئے ہیج بن جاتی ہے۔ اس کی صورت بعینہ ایسی ہوتی ہے جیسے پٹاخوں کی لڑی میں ایک پٹاخے کو آگ لگا کر چھوڑ دیا جائے تو باقی سب پٹاخے یکے بعد دیگرے پھٹتے چلے جاتے ہیں۔ (۳) فعل اضطراری معین و مقرر اور ناقابل تغیر ہوتا ہے۔ ایک

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) اس میں ٹانگوں کی صرف متعاقب حرکات ہی نہیں ہوتیں بلکہ تمام جسم کو متوازن بھی رکھنا پڑتا ہے (مصنف)

[1] اس میں ڈاکٹر ہنری ہیڈ کی تحقیقات بالخصوص قابل ذکر ہے (مصنف)

ہی ہیجان ایک ہی احساسی عصب پر عمل کر کے ہمیشہ تقریباً ایک ہی طرح کی حرکات پیدا کرتا ہے۔ اس کے بر خلاف مقصدی حرکات میں بے انتہا تغیرات ہو سکتے ہیں۔ اگر ہم کسی کتے کو ایک ہموار سڑک پر چلتے ہوئے دیکھیں تو ہم کو شبہ ہو سکتا ہے کہ اس کی تمام حرکات خالصتہً اضطراری ہیں اور اگر اس کی یہ حرکات بہت دیر تک جاری رہیں تو پھر تو ہم کو تقریباً یقین ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ ان حرکات میں وہ دائمی تغیرات مفقود ہیں، جو کردار کے لئے مخصوص ہیں۔ لیکن جب ہم سیٹی بجا کر اپنے کتے کو بلاتے ہیں اور وہ دروازے سے کھڑکی کی طرف اور کھڑکی سے دروازے کی طرف آتا ہے، اور ہمیشہ اپنی حرکات میں تغیر کرتا ہے، تو ہم اس کی ان حرکات کو کردار میں شامل کر لیتے ہیں

(۴) اضطراری حرکات میں حصول غایت کی کوشش بھی نظر نہیں آتی، جو تمام کردار میں مشترک ہوتی ہے، اور جس کی جوہری خصوصیت یہ ہے، کہ حرکات اس وقت تک جاری رہتی ہیں، جب تک کہ وہ غایت حاصل نہیں ہو جاتی۔ یہ صحیح ہے، کہ اضطرار کو پیدا کرنے والے ہیجان کے ختم ہو جانے کو مقصدی کردار کی غایت کا مماثل کہا جا سکتا ہے۔ چنانچہ سوئی چبھنے کے بعد جب ہم اپنا ہاتھ کھینچ لیتے ہیں، تو گویا ہمارا مقصد پورا ہو جاتا ہے۔ لیکن کردار (یعنی مقصدی حرکت) کی طبعی غایت محض ہیجان کے ختم ہو جانے کے ہم معنی نہیں۔ اس میں اس کے علاوہ اور بھی کچھ ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ اس غایت کے حصول سے حرکات ختم ہو جاتی ہیں اور مجموعی صورت حالات میں ایک ایجابی جدت پیدا ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اگر ہم دیکھیں کہ ایک کتا دھوپ میں سو رہا ہے، اور اس کے بعد دیکھیں کہ وہ اٹھ کر ادھر ادھر پھر رہا ہے، تو ہم فرض کر سکتے ہیں کہ دھوپ کی گرمی نے اس کو اضطراراً چلنے پر مجبور کیا۔ لیکن اگر ہم یہ دیکھیں کہ وہ دھوپ سے اٹھ کر کسی سایہ دار جگہ جا کر لیٹ گیا ہے، اور پھر سونا شروع کر دیا ہے، تو ہم یقین کے ساتھ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ یہ اس کا کردار تھا، یعنی یہ ایک مقصدی حرکت تھی، جس سے ایک طبعی غایت حاصل ہوئی۔

(۵) فعل اضطراری میں آئندہ صورت حالات (جو فعل کا نتیجہ ہوتی ہے) کی وہ تیاری بھی نہیں ہوتی، جو کردار میں اس آئندہ صورت حالات کی پیش بینی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ اگر ہم کتے کو ایک اضطراری مشین یا مجموعہ اضطرارات، مان لیں، تب ہم بجا طور پر کہ سکتے ہیں، کہ یہ مشین ایک اچانک شور، مثلاً مالک کی آواز سے

تہیج ہو جاتی ہے، اور اس طرح نیند سے ہوشیار ہو کر، ادھر اُدھر پھرنا شروع کر دیتی ہے۔ لیکن اضطراری فعل کے متعلق جو کچھ علم ہم کو ہے، اس کی بنا پر ہم یہ فرض کرنے کے مجاز نہیں، کہ وہ اسی طرح کے اضطراری اعمال سے اس پر مسرت اور پر جوش استقبال کی تیاری کر سکتا ہے جس سے کہ ایک معمولی کتا ایسے احساسی ارتسام کا جواب دیا کرتا ہے۔

(۱) اضطراری اعمال تکرار و اعادے سے اصلاح پذیر بھی نہیں ہوتے، حالانکہ کردار کی حرکات میں اس طرح اصلاح ہو جایا کرتی ہے۔ ایک ہی صحیح ایک ہی طرح کے حالات میں بار بار عمل کر کے ہمیشہ ایک ہی قسم کی حرکات، یا سلسلہ حرکات، کو پیدا کرتا ہے۔ یہ ممکن ہے کہ تکرار کی وجہ سے ایک اضطراری حرکت زیادہ ثابت اور مستقل ہو جائے، اور زیادہ آسانی کے ساتھ پیدا ہو سکے۔ لیکن میرا خیال ہے کہ یہ حقیقت بھی اس وقت تک ثابت نہیں ہوئی۔ اس سے بھی کم ثبوت اس بات کا بہم پہنچا ہوا ہے، کہ کوئی اضطراری عمل تکرار کی بدولت زیادہ دقیق طور پر منضبط، یا زیادہ موثر، ہوا ہے۔ بے دماغ کتے کے پچھلے پاؤں کا کھجانے کا اضطرار بادی النظر میں ایک مقصدی حرکت سے بہت کچھ ملتا جلتا ہے۔ لیکن اس میں بھی اس کا پاؤں اس خوبی سے اس خاص مقام کی طرف نہیں جاتا جس سے کہ ایک صحیح الجسم کتے کا پاؤں جاتا ہے۔ پھر اس کی بھی کوئی شہادت موجود نہیں، کہ بے دماغ کتے کی جلد کے ایک ہی حصہ کو بار بار تہیج کرنے سے اس میں کوئی مزید خوبی پیدا ہو سکتی ہے۔

میکانکیت کا حامی یہاں "اضطرار مشروط"[۱] کی طرف اشارہ کریگا، اور کہے گا کہ اضطراری اعمال میں "تجربہ سے سیکھنے" یا "فایدہ اٹھانے" کی شہادت اس سے بہم ہوتی ہے۔ لیکن یہی وہ موقعہ ہے، جہاں میکانکی عقیدہ کی خامی اور کمزوری صاف طور پر سامنے آتی ہے۔ کتے میں تھوک بہنے کا اضطرار "اضطرار مشروط" کی وہ مثال ہے جس کے مطالعہ پر یہ عقیدہ مبنی ہے۔ پروفیسر پاولوف[۲] نے ثابت کیا ہے، کہ جب کوئی لذیذ لقمہ کتے کی ناک کے سامنے لایا جاتا ہے، تو اس کا تھوک بہنا شروع ہو جاتا ہے، اور یہ کہ اگر اس کے

---

[۱] Conditioned Reflex

[۲] Prof. Pavloff

ساتھ ہی متعدد مواقع پر گھنٹی بجائی جائے تو ان دونوں ارتسامات کے اجتماع کے متعدد اعادوں کے بعد محض گھنٹی کی آواز تھوک کے بہانے کے لئے کافی ہوگی۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اس میں تجربہ سے استفادہ بھی شامل ہے اور آیندہ صورت حالات کی تیاری بھی لیکن اس ردعمل کو اضطراری اور تمام عمل کو خالصتہً میکانکی کہنے ہی سے میکانیت زیر بحث مسئلہ کو تسلیم کر لیتی ہے۔

اگر یہ ثابت کیا جا سکے کہ ایک بے دماغ کتے، یا کلوروفارم یا ایتھر کی وجہ سے بے ہوش اور بے حس کتے، یا کسی اور حیوان میں اس قسم کا "اضطرار مشروط" قایم کیا جا سکتا ہے، تب تو ان واقعات کی میکانکی توجیہ بہت مضبوط بنا پر مبنی ہوگی، اور یہ عقیدہ بہت مستحکم ہو جائے گا۔ لیکن اب تک اس کا امکان ثابت نہیں کیا جا سکا ہے۔ اس امکان کو ثابت کرنے کی کوشش کرداریت کا مقصد وحید ہونا چاہیئے۔ لیکن جہاں تک مجھے علم ہے، اس قسم کی کوشش اب تک نہیں ہوئی، اور نظام عصبی کے وظایف کے متعلق ہماری تمام معلومات سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ کوشش کبھی کامیاب نہ ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمیں معلوم ہے کہ جس کتے (یا کسی اور جانور) کا تمام دماغ نہیں بلکہ صرف مخی قشر تلف کر دیا گیا ہو، وہ سیکھنے یا تجربہ سے استفادہ کرنے، یا "اضطرار مشروط" کا اکتساب کرنے کے قابل نہیں رہتا۔ تاہم اس حالت میں بھی اگر اس کا مخیخ اور بڑے دماغ (مخ) کے فرشی عقدے صحیح وسالم ہیں، تو یہ اس کتے کی بہ نسبت ایک معمولی اور طبعی کتے سے زیادہ مشابہت رکھتا ہے جس کا تمام دماغ بے کار ہو۔ مقدم الذکر حالت میں تو وہ کتا بے قراری کے ساتھ ادھر اُدھر گھومے گا، کھائے پیئیگا، اور تمام وہ جسمانی حرکات کرے گا، جو مسلسل زندگی کے لئے ضروری ہیں، یہاں تک کہ اس میں وہ چیز بھی پیدا کی جا سکتی ہے، جو جذبی مظاہر (بالخصوص غصہ) معلوم ہوتی ہے۔ لیکن باوجود اس کے کہ اس کی حرکات میں کردار کی بعض علامات پائی جاتی ہیں، یہ ثابت نہیں کیا جا سکتا، کہ وہ تجربہ سے کچھ سیکھتا، یا استفادہ کرتا ہے۔ ایک ہی شخص مہینوں اس کو راتب دیتا ہے، لیکن پھر بھی وہ پیش بینی کو ظاہر کرنے

والی ان حرکات سے اس شخص، یا خوراک کی شناخت کا ثبوت نہیں دیتا، جن کو میکانکیت "اضطرارات مشروط" کہتی ہے۔

قائلین میکانکیت میرے اس بیان میں بھی شبہ کرنے کی طرف مائل ہوں گے، کہ اضطراری اعمال میں نوعیت، اور رہنمائی" کے تغیرات نہیں ہوتے۔ یہ اس بے دماغ مینڈک کی مشہور مثال پیش کریں گے، کہ جس کے ایک پٹھے پر اگر سرکے میں بھیگا ہوا جاذب رکھا جاتا ہے تو وہ اسی طرف کے پچھلے پاؤں سے اس جاذب کو جھاڑ دیتا ہے۔ اور اگر اس کا یہ پاؤں مضبوطی کے ساتھ پکڑ لیا جائے، تو وہ دوسرا پاؤں استعمال کرتا ہے۔ ہم کو اعتراف کرنا پڑتا ہے، کہ ہم اس مثال (اور ایسی ہی اور مثالوں) کی تیقن کے ساتھ توجیہ نہیں کر سکتے۔ اس مثال کی دو ممکنہ متبادل توجیہات ہو سکتی ہیں، جن میں سے ہر ایک اضطراری فعل اور مقصدی فعل کی اس تفریق کے مطابق ہے جس کو میں نے اوپر بیان کیا ہے۔ اول ہو سکتا ہے، کہ یہ حقیقی فعل اضطراری ہو کہ جس کی میکانکی توجیہ ممکن ہے۔ یعنی یہ کہ ممکن ہے، کہ ٹانگ کا جو انقباض ہیجان کی وجہ سے پہلے اضطراراً پیدا ہوا، اس کے روک دیے جانے سے مزید ہیجانات پیدا ہوئے ہوں، جنہوں نے اضطراراً دوسری ٹانگ کی حرکات پیدا کی ہوں، یا حل کے رقبہ متہیجہ کی تحریک نے دوسری ٹانگ کی طرف رہنمائی کی ہو۔ اگر اس حرکت کی یہ صحیح توجیہ ہے، تو پھر یہ ایک مختلف اضطراری فعل کی بہت دلچسپ مثال ہے۔ دوم۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ کمتر درجہ کا مقصدی فعل ہو۔ جب ہم سلسلۂ حیات کی اتنی نچلی کڑی پر بحث کر رہے ہوں، جتنی کہ مینڈک تو پھر ہم ان کی جسمانی تشریح سے ان کے وظایف کی طرف استدلال نہیں کر سکتے۔ مینڈک کا دماغ بہت کم ترقی یافتہ ہوتا ہے۔ اس سے ذرا اور نیچے اتر کر ہم کو ایسے حیوانات ملتے ہیں، جن میں دماغ بالکل نہیں ہوتا، اور باوجود اس کے ان میں کردار پایا جاتا ہے۔ اس کو عنقریب دیکھیں گے۔ لہذا ممکن ہے، کہ مینڈک کی تجسیم کی سطح پر مقصدی فعل کے لئے دماغ ضروری نہ ہو، جیسا کہ سلسلۂ حیات میں اعلیٰ حیوانات میں معلوم ہوتا ہے۔

کردار کی ساتویں علامت

اضطراری فعل کا مقصدی فعل یا کردار سے مقابلہ کرنے میں ہم کو ایک اور اہم فرق کا بھی خیال رکھنا چاہئے جس کو ہم کردار کی ساتویں خارجی علامت کہہ سکتے ہیں۔ ہماری مراد اس سے ہے کہ فعل اضطراری ہمیشہ ایک جزئی ردعمل ہوتا ہے، لیکن مقصدی فعل عضوئے کا کلی ردعمل ہوا کرتا ہے۔ اب ہم اس فرق پر اور قریب سے نگاہ ڈالیں گے۔ فرض کرو کہ تمہارا کتا نہایت آرام اور سکون کے ساتھ تمہارے سامنے لیٹا ہوا ہے، ماسوا اس کے کہ وہ کبھی کبھی کسی اڑتی ہوئی مکھی پر منہ مارتا ہے۔ اب تم کر سکتے ہو کہ بال کھینچ کر یا کسی اور طرح اس کے پٹھے کو تہیج کرو۔ نتیجہ اس کا یہ ہوگا کہ وہ بار بار اپنی پچھلی ٹانگ سے کھجانے کی اضطراری حرکت کرے گا۔ لیکن اس حرکت سے اس کے آرام میں مطلق فرق نہ آئیگا۔ وہ حسب سابق مکھی پر منہ مارتا رہتا ہے، اور مختلف دلچسپ اشیا کی طرف آنکھیں پھیرتا رہتا ہے۔ اس کو تمہارے تہیج اور خود اپنی مشین کی سی حرکات کا علم تک نہیں ہوتا۔ اسی طرح مختلف مہیجات کی وجہ سے بہت سارے ہمزمان اضطراری ردِ اعمال پیدا کئے جا سکتے ہیں، اور جب تک یہ سب ایک ہی آلہ پر اثر نہیں کرتے، اس وقت تک یہ ایک دوسرے میں مزاحم بھی نہیں ہوتے۔ ان میں سے ہر ایک اصلی معنوں میں حیوان کے ایک حصہ (یا چند حصوں) کا مقامی ردِ عمل ہوتا ہے[1]۔ بعینہ یہی حالت ہماری بھی ہے۔ ہم میں بھی بہت سے اضطرارات بیک وقت، اور ایک دوسرے سے آزاد رہ کر پیدا ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ ممکن ہے کہ تیز روشنی کی وجہ سے آنکھ کی پتلی سکڑ جائے، کانٹا چبھ جانے کی وجہ سے

---

[1] چند بہت زیادہ ملتف اضطراری حرکات ایسی ہیں، جن میں بہت سے حصے شریک ہوتے ہیں، مثلاً کتے کی ٹانگوں کی چلنے کی حرکات۔ ایک ہی عضو کے تمام متناقض اضطرارات، مثلاً اضطرارات قبض و بسط، کی طرح یہاں بھی قانون امتناع باہمی Law of Reciprocal Inhibition صادق آتا ہے۔ یعنی یہ کہ زیادہ شدید اضطراری تہیج کم شدید اور متناقض اضطراری تہیج میں مانع آتا ہے (مصنف)

پاؤں کھینچ لیا جائے، اور تنفس، دباو عیہ دموی، یا دل مختلف تحریکات کا جواب دے۔

اس کے برخلاف مقصدی فعل میں بالعموم تمام عضویہ کام کرتا ہے۔ اس کے تمام حصوں کے اعمال اس طرح تابع اور منضبط ہوتے ہیں کہ فعل کی طبعی غایت کے حصول کی کوشش ہر ہو جاتی ہے۔ فرض کرو کہ تم اپنے کتے میں کھجانے کی اضطراری حرکات کو بار بار پیدا کر کے اپنا دل بہلا رہے ہو کہ اسی اثنا میں کوئی آواز اس میں کردار کا باعث ہوتی ہے۔ اب خواہ وہ کتا صرف اتنا ہی کرے، کہ اس آواز کی سمت میں اپنی آنکھیں اور اپنے کان لگا کر، اور چوکنا ہو کر بیٹھ جائے، تب بھی اس کے پیٹھ کو ترمیج کرنے کی تمہاری کوشش بے اثر رہے گی۔ اسی کے ساتھ کھجی کی تمام دلکشی بھی ختم ہو جاتی ہے، اور ہو سکتا ہے، کہ تمہاری حاکمانہ اور مالکانہ آواز بھی اس میں فرمانبرداری کی کوئی علامت پیدا نہ کر سکے۔ اگر آواز کے بعد کوئی اجنبی (کتا یا آدمی) نظر پڑے تو تمہارا کتا کھڑا ہو جاتا ہے، اور ہر عضلہ اور آلہ کو حملہ کے لئے تیار کر لیتا ہے جب تک یہ حالت باقی رہتی ہے، اس وقت تک اس کے تمام اضطرارات اس بڑی مقصدی فعلیت کے تابع ہوتے ہیں۔ سکون و اطمینان کی حالت میں جو مہیجات بہت وسیع اور مختلف اضطراری حرکات پیدا کرتے، اب بے اثر رہتے ہیں، اور جو اشیا کہ مختلف سلسلہ کردار پیدا کریں، اب نظر انداز کی جاتی ہیں۔ یہ گویا کلی ردعمل کا نمونہ ہے۔ تمام عضوئے کی حیاتی توانیاں اب موجودہ مہم کے سر کرنے کو مجتمع کی جاتی ہیں[1]

انسانی اور حیوانی ذہن کا تعلق

اب تک ہم نے مقصدی فعل کی اس صورت کی لازمی خصوصیات کا مطالعہ کیا ہے، جو خارجاً مشاہدہ میں آتی ہیں۔ اب ہم سلسلہ حیات کی مختلف سطحات کے حیوانات کے افعال پہ سرسری نگاہ ڈالیں گے۔ حیوانی کردار کا مطالعہ ہم کو چار سبق سکھاتا ہے جو نفسیات کے لئے

---

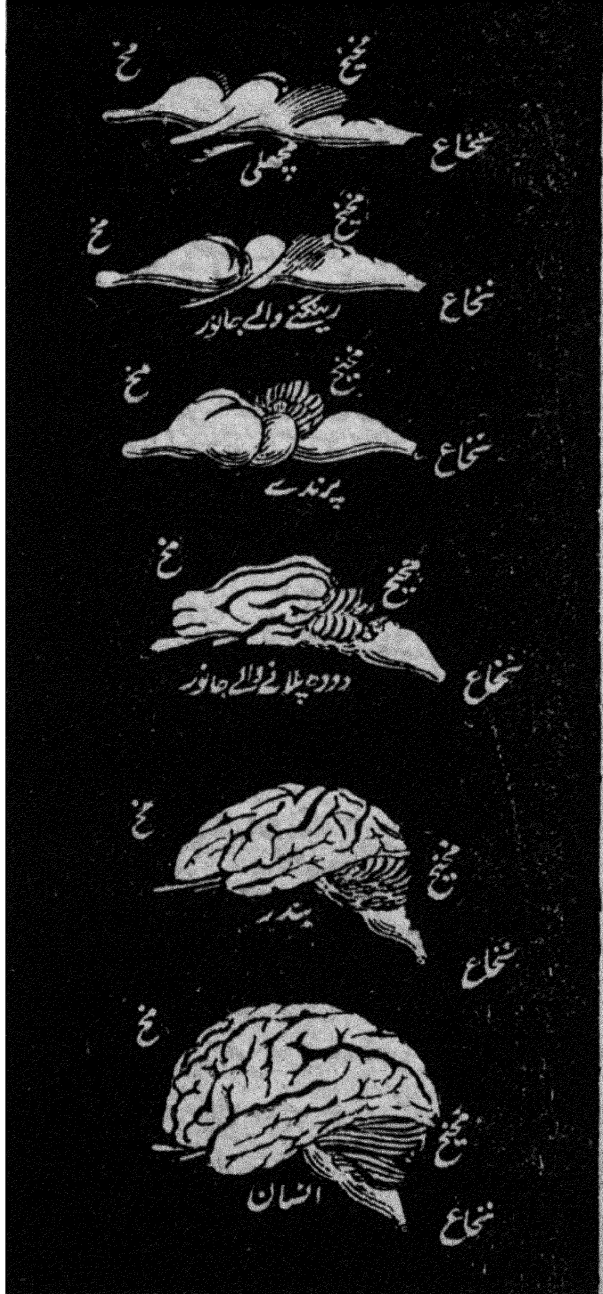
[1] اضطراری اور جبلی افعال کے فرق پر مفصل بحث کے لئے میں منتہی کی توجہ اپنے مضمون "نفسیات اجتماعی میں جبلت کا استعمال اور سوء استعمال" کی طرف منعطف کراؤں گا (دیکھو Journal of Abnormal and Social Psychology بابت ۱۹۲۲ء (مصنف)

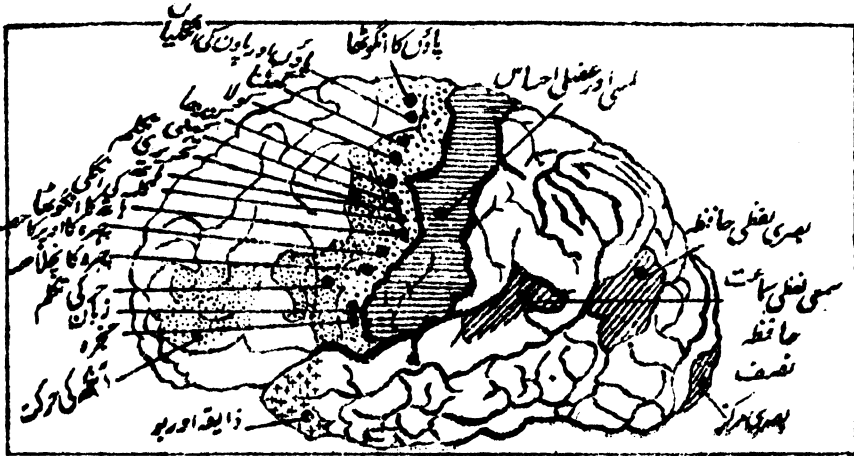
بہت اہم ہیں (۱) اس سے قصدی فعل کی ماہیت واضح ہو جاتی ہے اور تمام عالم حیوانی میں اس کا وجود منکشف ہو جاتا ہے۔ (۲) یہ حیوانات میں نسبتہً سادگی کے ساتھ طرق عمل (یعنی جبلی افعال) کو ظاہر کر کے فطرت انسانی کی بنیادوں کی تصریح کرتا ہے۔ یہ طرق عمل انسانی کردار میں بھی اساسی ہوتے ہیں لیکن ہماری عقلی قوتوں کی ترقی کی وجہ سے اس قدر ملتف اور مدھم ہو گئے ہیں کہ ان کی اہمیت اب تسلیم کی جانے لگی ہے (۳) یہ ہم کو بتاتا ہے کہ ہم حیوان کے سے نسبتہً سادہ ذہن کو کس طرح متصور کر سکتے ہیں اور اس طرح یہ ذہن انسانی کی ساخت کے بیان کا ایک قیمتی اشارہ مہیا کرتا ہے (۴) کیونکہ اس سے ان مدارج کا انکشاف ہوتا ہے جن میں سے یہ ذہن کیڑے کی حالت سے انسان تک ذہنی ترقی کے دوران میں بالضرورت گزرا ہے۔

ہم کو یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ انسانی ذہن حیوانی ذہن سے جنساً مختلف ہے حقیقت یہ ہے کہ یہ ایک ایسی بنا پر مبنی ہے جو لازمی طور پر حیوانات اور خصوصاً ان حیوانات کے ذہن کے مشابہ ہے جو شجرہ حیات میں ہم سے قریب تر ہیں۔ ہم کو ذہن حیوانی کی ساخت اور وظائف کی تقابلی شہادت کی تلاش میں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ یہ اساسی ساختیں ان ساختوں سے ڈھکی ہوئی ہیں جن میں بعد میں ترقی ہوئی ہے اور یہ کہ ان کے وظائف ان ساختوں کی فعلیتوں کی وجہ سے ملتف اور مختلف الصورت ہیں جنھوں نے حال ہی میں ترقی پائی ہے۔

انسانی اور حیوانی ذہن کے تعلق پر اس طرح نگاہ کرنے کی تائید ریڑھ دار جانوروں کے نظام اعصاب کے تقابلی مطالعہ سے ہوتی ہے۔ جب ہم ریڑھ دار جانوروں کی صنف سے باہر قدم رکھتے ہیں تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ نظام اعصاب کی صورت اس قدر مختلف ہے کہ ہم اس کے کسی حصہ کو بھی وثوق کے ساتھ ریڑھ دار جانوروں کے نظام اعصاب کے کسی حصہ کے مماثل نہیں کہہ سکتے۔ لیکن ریڑھ دار جانوروں کی صنف میں رہ کر ہم ان حصوں کو بلا دقت معلوم کر سکتے ہیں جو بلحاظ وظیفہ مماثل ہیں۔ ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ہم نظام اعصاب کے چند نمونوں کو ارتقائی سلسلہ میں ترتیب دے سکتے ہیں۔ یہ گویا وہ مدارج ہیں جن میں انسان کا نظام اعصاب سادہ ترین ریڑھ دار جانور سے انسان تک ترقی پانے میں گزرتا ہے۔

جب ہم اس قسم کا سلسلہ قائم کرتے ہیں اور اس کے مختلف حصوں کا مقابلہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ جو حصے سادہ ترین ریڑھ دار جانور کے نظام اعصاب کو مرکب

کرتے ہیں، وہ تمام کے تمام سلسلے میں پائے جاتے ہیں، اور یہ کہ ارتقا سے صرف اس قدر ہوا ہے کہ قدیم ساختوں پر نئی کا اضافہ ہوا ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ قدیم ساختوں کے ضروری وظائف

شکل ۱۰، جس میں مچھلی سے لے کر انسان تک دماغ کا ارتقا دکھایا گیا ہے۔

منسوخ یا تبدیل ہو جاتے ہیں اور نہ یہ ہوتا ہے کہ نئے ترقی یافتہ حصوں کے وظائف ان پر غالب آجائیں۔ اصل میں ہوتا یہ ہے کہ یہ قدیم حصے اپنی اساسی اہمیت کو باقی رکھ کر زیادہ پیچیدہ ہو جاتے ہیں اور بعد کی ترقی یافتہ ساختوں کے وظائف کی وجہ سے یہ مختلف طور پر منضبط ہو جاتے ہیں اور ان میں ذرا تبدیلی ہو جاتی ہے۔[1] اب اگرچہ ہم نے نظام اعصاب کو ذہن کے ہم معنی سمجھنے سے انکار کیا ہے اور اگرچہ ہمارا خیال ہے کہ ذہن خاص ماہیت، ساخت اور وظائف رکھتا ہے جن کو عصبی ساخت اور وظائف کی صورت میں مناسب طور پر بیان، منحصر، یا واضح کرنا ممکن نہیں تاہم ہم کو یہ ماننا پڑتا ہے کہ نظام اعصاب ذہن کا قریب ترین آلہ اور خدمتگار ہے۔ اس کی بدولت یہ باقی کے جسمانی عضوئے اردگرد کی طبعی دنیا اور ان اذہان کے ساتھ اپنے تعلقات باقی رکھتا ہے جو دیگر عضویوں کے ساتھ ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے نظام اعصاب کے ارتقا کا تمام قصہ ذہنی ارتقا کی قیمتی، اگرچہ ہمیشہ بالواسطہ اور مشتبہ، شہادت مہیا کرتا ہے۔ یہ تو ہم کو معلوم ہو ہی چکا ہے کہ نظام اعصاب کے ارتقا کا تمام قصہ موجودہ اصناف حیوانات کے تقابلی مطالعہ سے مرتب ہوتا ہے۔

[شکل ۲۔ جس میں انسانی دماغ کا بایاں منظر دکھایا گیا ہے۔ اس سے قشری رقبہ جات کے وہ بڑے حصے ظاہر ہوتے ہیں جو ان رقبہ جات کو گھیرے ہوئے ہیں جن کو حساسی اور حرکی وظائف سے بالراست تعلق ہے۔ ان کو "تلازمی رقبہ جات" کہا جاتا ہے اور یہ بلحاظ وظیفہ کے اونچے ہوتے ہیں۔ بندر میں یہ رقبہ جات بہت چھوٹے ہوتے ہیں، اور کتے میں تو بمشکل تمیز کئے جا سکتے ہیں۔]

[1] نفسیات کے ہر متعلم کے لئے نظام اعصاب کے حصوں اور وظائف سے واقفیت بہت ضروری ہے۔ (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

رخیوں[1] کی ماہیت

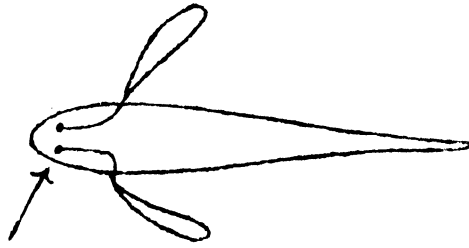
ہم نے دیکھا ہے، کہ بعض ماہرین کے نزدیک کردار میکانکی اضطرارات کا مجموعہ محض، یا سلسلہ محض، ہے۔ لیکن اس نظریے میں ایک بدیہی نقص یہ ہے، کہ اضطراری حرکت صرف ان حیوانات کے لئے مخصوص ہے، جن میں پوری طرح ترقی یافتہ نظام اعصاب ہوتا ہے۔ لہذا جن حیوانات میں کہ نظام اعصاب نہیں ہوتا اُن کے کردار کی توجیہ کے لئے میکانکیت کو اضطرار کے علاوہ کسی اور چیز کی تلاش ہوتی ہے۔ ہم ادنیٰ حیوانات کی حرکات کے مقصدی ہونے کو اس طرح ثابت کرسکتے ہیں، کہ میکانکی توجیہ پر غور کریں، اور اس کی نامناسبت کو آئینہ کردیں۔

کردار کی ان تمام تحت اضطراری صورتوں کی توجیہ کے لئے اصولِ رُخی نہایت وثوق کے ساتھ پیش کیا گیا ہے[2]۔ اس اصول کی بہترین توضیح اس طرح ہوسکتی ہے کہ ہم ایک

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) متعلم کو چاہیئے کہ بعیرک Introduction to Neurology یا ایسی ہی کسی اور کتاب مرشکاوں کا مطالعہ کرے۔ اور جو شخص کہ نفسیات کا گہرا مطالعہ کرنا چاہتا ہے اسکو چاہیئے کہ اس کتاب اور پروفیسر شیرنگٹن کی کتاب Integrative Action of the Nervous System پر پوری طرح حاوی ہوجائے۔ (مصنف)

[1] Tropisins

[2] یہاں ڈاکٹر جیکیس لوئب Dr. Jacques Loeb پیش پیش ہے۔ اسی کے اختیاری مشاہدات نے اس اصول کے قبول کیے جانے میں بہت مدد کی ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے، کہ ان مشاہدات کی چمک نے اکثر متعلمین کو اس استدلال کی کمزوری کی طرف سے اندھا کردیا ہے، جو ان واقعات کی بنا پر قائم کیا گیا ہے۔ دیکھو اس کی تصنیف "The Mechanistic Conception of Life" لوئب نے جبلتوں کو اضطرارات کی بجائے رُخیوں کے ہم معنی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ لکھتا ہے:۔ "یہ بات، کہ ہماری حیات باطنی کی صورت میں ایک طبیعی کیمیاوی توجیہ حاطہ امکان سے باہر نہیں، اس واقعہ سے ثابت ہوتی ہے، کہ ہمارے لئے یہ ممکن ہے کہ ہم حیوانی جبلتوں وارادے کے سادہ مظاہر کی مثالوں کی توجیہ طبیعی کیمیاوی بنا پر کریں ہماری مراد حیوانی رخیوں کے مظاہر سے ہے"۔ آگے چل کر وہ کہتا ہے:۔ "ہماری خواہشوں اور امیدوں، مایوسیوں اور تکلیفوں کا سرچشمہ جبلتوں میں ہے جو اُن حیوانات کی جبلیت نور کے مشابہ ہیں، جو سورج کی حرکات کی (بقیہ حاشیہ صفحہ آئیندہ پر)

ایسا سادہ عضو یہ فرض کریں، جو آزادی کے ساتھ تیر سکتا ہے جس کے دونوں پہلو سڈول اور متناسب ہیں اور جس کی تمام حرکات دو چپوؤں کی مدد سے صادر ہوتی ہیں (دیکھو شکل سوم) ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ اس حیوان میں دو ابتدائی آنکھیں بھی ہیں جو گویا محض رنگین نقاط ہیں لیکن جو روشنی کو جذب کرتی ہیں، اور روشنی کی شدت کی نسبت سے مہیج ہوتی ہیں۔ پھر ہم یہ فرض کرینگے، کہ ان میں سے ہر ایک آنکھ اسی طرف کے چپو کے عضلہ سے، مخروطیہ کے ایک ریشہ کے ذریعہ ملی ہوئی ہے۔ یہ ریشہ گویا ابتدائی عصب ہے۔ اس کے ساتھ یہ بھی فرض کیا

شکل سوم

جائے کہ جس قدر زیادہ روشنی آنکھ پر پڑیگی اسی قدر قوی اور شدید فعلیت اس چپو میں ہوگی جو اس آنکھ سے متعلق ہے۔ اگر روشنی کی ایک شعاع پانی میں سے اس سمت میں گزرے، جس کو تیر کے کے نشان سے ظاہر کیا گیا ہے تو بائیں آنکھ کا تہیج دائیں آنکھ کے تہیج کے مقابلہ میں شدید تر ہوگا، اور اس وجہ سے بائیں چپو کی فعلیت دائیں چپو کی فعلیت کی بہ نسبت زیادہ شدید ہوگی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا، کہ وہ حیوان دائیں طرف کو مڑ جائے گا، اور اس وقت تک مڑتا رہے گا، جب تک کہ وہ تیر کر منبع نور سے ہٹ کر شعاع کے متوازی نہ ہو جائے گا۔ یہ سمت گویا ثابت تعادل کی ہوگی کیونکہ اس سمت سے ذرا سے انحراف سے بھی دونوں آنکھوں کا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) تابع ہوتے ہیں۔ خوراک کی ضرورت اور اس کے حصول کے لئے کشمکش، شہوانی جبلت اور اس کی شعریت اور سلسلۂ نتائج، جبلت مادری اور اس سے پیدا ہونے والی آسانی اور تکلیف، اور ان کے علاوہ بعض اور جبلتیں، وہ جڑیں ہیں جن سے ہماری حیات باطنی ترقی پاتی ہے۔ ان میں سے بعض جبلتوں کی کیمیاوی بنا کم از کم اتنی کافی طور پر واضح ہے، کہ امید کی جاسکتی ہے، کہ میکانکی نقطۂ نظر سے ان کی تحلیل صرف وقت کی منتظر ہے۔ صفحہ ۲۶ اور ۳۰ (مصنف)

نتیجہ غیر مساوی ہو جائے گا اور حرکت کی سمت دوبارہ شعاع کے متوازی ہو جائے گی۔ اب اگر اس قسم کے چند حیوانات ایک شیشے کے لمبے اور اندھیرے حوض میں آزادی کے ساتھ تیر رہے ہوں، تو وہ ہر سمت میں تیریں گے اور تمام پانی میں بے قاعدگی کے ساتھ بکھرے ہونگے۔ لیکن اگر اس حوض میں ایک سرے سے دوسرے سرے تک روشنی کی ایک شعاع ڈالی جائے تو یہ سب اس سے دور بھاگینگے، اور تھوڑی دیر میں یہ سب حوض کے اس سرے پر جمع ہو جائیں گے، جو روشنی سے دور ہے۔ اگر حوض کا کچھ حصہ تاریک رہ جائے گا تو یہ سب، یا ان میں سے اکثر اسی تاریک حصہ میں تیرتے نظر آئیں گے۔ ایک عامی ان حیوانات پر روشنی کے اس اثر کو دیکھ کر کہیگا، کہ یہ حیوانات روشنی کو ناپسند کرتے ہیں، یا اس سے ڈرتے ہیں، اور اسی وجہ سے اس سے دور بھاگتے ہیں۔ لیکن قائل میکانکیت تبسم کرے گا، اور کہے گا۔ "نہیں۔ پسندیدگی اور ناپسندیدگی، خوف، تکلیف، تشفی، حظ اور الم، اس چھوٹے سے ڈرامے سے اتنا ہی کم تعلق رکھتے ہیں، جتنا کہ یہ انسانی زندگی کے ڈرامے سے رکھتے ہیں۔ فضا میں حیوانات کی باز تقسیم کی توجیہ پوری طرح طبیعیات اور کیمیا کی بنا پر ہو سکتی ہے۔ ان حیوانات کا روشنی سے بھاگنا ایک رخی ہے۔ یہ سلباً نور رخی ہیں"۔

اب فرض کرو کہ اسی طرح کا ایک اور حیوان ہے، لیکن اس کی ہر ایک آنکھ مخالف سمت کے جسم سے متعلق ہے۔ ظاہر ہے، کہ ایسا حیوان روشنی سے بھاگنے کی بجائے اس کی طرف آئے گا، اور یہ کہ اگر شیشے کے حوض میں روشنی کی شعاع پڑے گی، تو تمام حیوانات منبع نور کی طرف آئیں گے۔ اور سب کے سب حوض کے اس کنارے پر جمع ہو جائیں گے، جہاں سے روشنی اندر آرہی ہے۔ اگر اس حوض کا کوئی حصہ تاریک رہ جائے گا، تو وہ اس تاریک حصے سے دور بھاگینگے اور روشن حصے کو تلاش کریں گے۔ یہ حیوانات ایجاباً نور رخی[1] کہلائیں گے۔

تمام حیوانات پر طبیعی اور کیمیاوی اثرات برابر پڑتے ہیں، اور ان اثرات میں اکثر ان پر روشنی کی شعاع کی صورت میں پڑتے ہیں۔ ہمارا یہ بیان اشعاعی توانائیوں کی تمام صورتوں، مثلاً حرارت، برق، اور اس عجیب و غریب توانائی پر تو بالخصوص صادق

---

[1] Photo-tropic

آتا ہے جس کو کشش ثقل کہتے ہیں۔ پھر کیمیاوی مادے اپنے آپ کو ہوا اور پانی میں اس طرح پھیلانے کی طرف مائل ہوتے ہیں کہ محلول کی بتدریج کثافت پیدا ہوتی ہے اور اس طرح کیمیاوی رُخیاں[1] پیدا ہوتی ہیں۔ میکانکیت حیات کی ادنیٰ صورتوں کے کردار کو ان مختلف قسموں کی رُخیاں سمجھنے کی طرف مائل ہے۔ اور واقعہ تو یہ ہے کہ یہ اس اصول کو ان حیوانات کے کردار کی توجیہ کے لئے استعمال کرنے میں بھی تامل نہیں کرتی جو کافی ترقی یافتہ نظامِ اعصاب رکھتے ہیں۔ مثلاً ایک کیڑے (Porthesia chrysorrhoea) کے لاروے اس درخت پر اوپر کی طرف چڑھتے چلے جاتے ہیں جس پر وہ پیدا ہوئے تھے اور شاخوں کی پھونگلوں پر کونپلیں پالیتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ یہ سورج کی ایجابی متابعت کا نتیجہ ہے یعنی یہ کہ روشنی ان کی حرکات کی رہنمائی کرتی ہے۔ جب وہ درخت کی چوٹی پر پہونچ جاتے ہیں اور تمام پتے کھا چکتے ہیں تو نیچے کی طرف رخ کرتے ہیں اور اترنے لگ جاتے ہیں گویا اور خوراک کی تلاش کر رہے ہیں۔ اس کی توجیہ کرنے میں میکانکیت کو کوئی دقت پیش نہیں آتی۔ جب وہ تمام پتے کھا چکتے ہیں تو وہ سورج کی ایجابی متابعت بھی کھو دیتے ہیں اور اسی واسطے نیچے اترنا شروع کرتے ہیں[2]۔ یہ گویا معتدل نمونہ ہے اصول رُخی کی کارفرمائی کا۔ اس کے بعض سرگرم شارحین کا خیال تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسی اصول کی بنا پر تمام کردار

---

[1] Chemo-tropisms -

[2] - پروفیسر لوئب لکھتا ہے: "اب وہ نیچے اتر سکتے ہیں اور وہ بے قراری جو اکثر حیوانات کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے ان کو نیچے اترتے رہنے پر مجبور کرتی ہے یہاں تک کہ ان کو ایک اور نیا پتہ مل جاتا ہے۔ اس کاشمی یا سُئی ہیج ان کی آگے بڑھنے والی حرکات کو روک کر کھانے کی فعلیت کو جاری کرتا ہے"۔ حاشیہ میں وہ اضافہ کرتا ہے کہ "اس بے قراری" (جو اکثر کیڑوں اور پوست دار جانوروں میں پائی جاتی ہے) کی طبیعی کیمیاوی علت نامعلوم ہے"۔ مراد اس سے یہ ہے کہ اگر اور جب اس بیقراری کی کیمیاوی شرط معلوم ہو جائے گی تو اس کردار کی توجیہ بالکل طبیعی کیمیاوی بنا پر ہوگی۔ لیکن یہ صداقت سے بہت بعید ہے۔ سوال یہ ہے کہ ان کی حرکات نیچے کی طرف کیوں ہوں؟ یہ کیوں نہ اوپر نیچے اور آگے پیچھے بالکل بے ٹھکے طور پر ہوں؟ اگر جواباً کہا جائے کہ کھانے سے لاروے سورج کی سلبی متابعت کرتے ہیں تو اس نظریے میں یہ دقت پیدا ہوتی ہے (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

یہاں تک کہ انسانی کردار کی بھی توجیہ ہو سکتی ہے۔ یہ لوگ تو اس واقعہ پر بھی ناک بھوں چڑھاتے ہیں کہ اعلیٰ حیوانات نظام اعصاب اور اضطرارات رکھتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس واقعہ سے ان کے اس من بھاتے اصول کا میدان اطلاق محدود ہو جاتا ہے اور اس کے استعمال کرنے میں ان کی فراست وزیرکی پر دھبہ لگتا ہے یا کم از کم ایک اور سنگین رقیب پیدا ہو جاتا ہے۔

رُخی ایک صحیح اصول ہے لیکن صرف یہی کافی نہیں

یہ بات قابل غور ہے کہ اگر کسی دوسرے سیارے سے ایک سیاح آئے اور ایک نہایت قوی دوربین لگا کر نوع انسانی کی ایک جماعت کے کردار کا مطالعہ کرے تو وہ اس نتیجے پر پہونچے گا کہ انسانی کردار اگر تمام کا تمام نہیں تو زیادہ تر رُخی رد اعمال کا مجموعہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ دیکھے گا کہ جب یہ جماعت دن بھر کے کام کاج سے تھک جاتی ہے تو یہ سلبیاً نور رُخی بن جاتی ہے اور تاریک جگہوں کو تلاش کرکے آرام کرتی ہے۔ لیکن آرام کے کچھ عرصہ کے بعد ان کی رُخی کی علامت بدل جاتی ہے اور وہ ایجاباً نور رُخی بن کر پھر روشنی کی طرف آتی ہے۔ اس کا مشاہدہ ہوگا کہ سردیوں میں یہ عجیب و غریب مخلوق ایجاباً تپش[1] رُخی بن جاتی ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کہ نئے پتے پانے کے بعد لاروے نیچے اترنا موقوف کردیتے ہیں۔ اس معمولی واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ رُخی نظریہ اگرچہ بلاشبہ ایسے اسباب و عناصر کی طرف اشارہ کرتا ہے جو اکثر صورتوں میں کردار پر اثر آفریں ہوتے ہیں تاہم یہ ہر سلسلہ کردار کی توجیہ نہیں کر سکتا۔ اس نظریے اور قائلین میکانکیت کے استدلال کی کمزوری لوئیب کے اس بیان سے ظاہر ہو جاتی ہے کہ تتلیاں اور شہد کی مکھیاں عروسی پرواز کے وقت سورج کی ایجابی متابعت کرتی نظر آتی ہیں۔ وہ لکھتا ہے: "مجھ کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ عروسی پرواز سورج کی متابعت کے بہت زیادہ ترقی یافتہ احساس کا محض نتیجہ ہے"۔ یہاں لفظ "محض" بہت اہم ہے۔ مصنف نے عروسی پرواز کی ان بہت سی مثالوں کو نظر انداز کر دیا ہے جن میں یہ جانور سورج کی طرف نہیں جاتے۔ وہ اپنے مخصوص انداز میں اس نتیجہ پر پہونچتا ہے کہ "ان مشاہدات کے مطابق شہد کی مکھیاں عروسی پرواز کے وقت ایجاباً سورج کی متابعت کرنے والی مشینیں ہوتی ہیں" (مصنف)

[1] Thermotropic

اور آگ کے ارد گرد جمع ہو جاتی ہے۔ جب اس کو بھوک لگتی ہے تو یہ ان کیمیاوی مادوں کی طرف کیمیاوی رُخی بن جاتی ہے جو باورچی خانہ کے دروازے سے اپنے آپ کو منتشر کرتے ہیں۔ اس کو یہ بھی نظر آئے گا کہ مرد جوان لڑکیوں کے گرد جمع ہونے کا میلان ظاہر کرتے ہیں اور اگر وہ لوئب کے سکول کا میکانکی ہے تو وہ نہایت یقین کے ساتھ اس نتیجہ پر پہونچ جائے گا کہ ان جوان لڑکیوں میں سے اشعاعی توانائی کی ایک نامعلوم صورت خارج ہوتی ہے جس کے لئے مرد ایجاباً رُخی ہوتے ہیں۔

جس شہادت پر یہ سیاح اپنی تاویلات کو مبنی کرے گا وہ اس شہادت سے مختلف نہیں جس کی بنا پر ہم اصول رُخی کا اطلاق چھوٹے چھوٹے حیوانات پر کرتے ہیں۔ اس سے میری مراد یہ نہیں کہ یہ اصول بعض صورتوں میں معقول اور صحیح نہیں چنانچہ جب پروانہ بقول شعرا حیات ابدی حاصل کرنے کے لئے اور بقول عوام محض چمک کی کشش سے اپنے آپ کو سپرد شمع کرتا ہے تب روشنی کی یہی ایجابی متابعت میرے نزدیک اصلی علت معینہ ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اور بہت سی مثالوں میں بھی رُخی ہی حیوان کے کردار کی تعیین کرتی ہے۔ لیکن ہر حیوان کے تمام کردار کی صرف اسی اصول کی بنا پر توجیہ مجھے ممکن معلوم نہیں ہوتی یہاں تک کہ جن مواقع پر اس کا استعمال بظاہر جائز اور صحیح معلوم ہوتا ہے وہاں بھی جیسا کہ Chrysorrhoea میں دیکھا گیا تھا ہم بڑی مشکلات میں پھنس جاتے ہیں۔ اور مثالوں میں ہم رُخی اصول کو صرف تہ بہ تہ افتراضات کی بنا پر استعمال کر سکتے ہیں۔ لیکن اس سے زیادہ اہم یہ بات ہے کہ رُخی حیوانات کی جن حرکات کی رہنمائی کرتی ہیں ان میں کردار کی علامات مفقود ہوتی ہیں حالانکہ ان حیوانات میں سے سادہ ترین کی حرکات میں بھی یہ علامات فی الواقع پائی جاتی ہیں۔ رُخی اصول حرکات کی اس خودمختاری اور ان کے اس ثبات کو فرض کرتا ہے جن کو ہم نے کردار کی پہلی دو علامات کہا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر حیوانات حرکات نہیں کرتے تو پھر کوئی ایسی چیز باقی نہیں رہتی جس کی رُخی رہنمائی کرے۔

بعض اوقات وہ حرکات جو رُخی کے تابع ہوتی ہیں اپنی طبعی غایت کو نہیں پہونچتیں۔ ان میں سمت کا وہ اختلاف نہیں ہونا چاہئے جو کردار کی تیسری علامت ہے۔ لیکن حیوانی نقل و حرکت کی تقریباً ہر مثال میں یہ علامت پائی جاتی ہے۔ یہاں

تک کہ پروانہ بھی بالعموم سیدھا شمع کی طرف نہیں جاتا، بلکہ کچھ دیر تک اس کے ارد گرد گھومتا رہتا ہے، گویا اس کو شمع سے محبت بھی ہے اور نفرت بھی، اور پھر اپنے آپ کو شعلہ کے سپرد کرتا ہے۔

رُوحی اصول کو اگر کہیں پوری کامیابی کی امید ہونی چاہئیے، تو ایک خلیہ والے حیوانات ہیں کیونکہ کہا جاسکتا ہے کہ لعاب کے ایک چھوٹے سے قطرے میں، جو قوی ترین خوردبین کے نیچے بھی بالکل بے شکل نظر آتا ہے، ذہن کی سی کسی چیز کو فرض کرنا لغو ہوگا۔ لیکن ہم کو یہ یاد رکھنا چاہیے، کہ ہم میں سے ہر ایک، یہاں تک کہ سب سے زیادہ بے کمال شخص بھی، شروع شروع میں لعاب کا ایسا ہی چھوٹا سا ذرا ہوتا ہے۔ فرق جو ہم کو معلوم ہے، صرف یہ ہے، کہ ایک قطرہ تو قطرہ رہ جاتا ہے، اور دوسرا انسان اور شاید فلسفی، بن جاتا ہے۔

یک خلوی حیوانات کا کردار

ان حیوانات میں سے حقیر ترین اور سادہ ترین امیبا ہے۔ تاہم ایسے دو حیوانات کے سوانح حیات کا ایک ملخص باب پیشکش ناظرین ہے[1]۔ نخزمایہ کے یہ ایک خلیہ والے ذرے تازے پانی میں ڈوبی ہوئی سخت اور ٹھوس سطحوں پر رینگتے رہتے ہیں۔ ان میں سے ایک بڑا ذرہ ج چھوٹے ذرے ب کے ساتھ متصادم ہوتا ہے۔ اب ج اپنی نقل و حرکت کی سمت بدلتا ہے، اور دو لمبی شاخیں نکالتا ہے، جو ب کو گھیرنا شروع کرتی ہیں۔ اس اثنا میں ب اپنی حرکت کو جاری رکھتا ہے۔ یہ عمل جاری رہتا ہے، یہاں تک کہ ج ب کو مع کچھ پانی کے پوری طرح گھیر لیتا ہے۔ اب ج ٹھیر جاتا ہے، اور اپنی سمت بدلتا ہے، ب کو ساکن حالت میں اپنے ساتھ گھسیٹتا ہے۔ تھوڑی دیر کے بعد ساکن ب میں فعلیت پیدا ہوتی ہے اور یہ ج کے مادے میں جو ایک چھوٹی سی نالی

علہ Protozoa

عہ دیکھو "H C. Jennings, "The Behaviour of Lower Organlsins

باقی رہ جاتی ہے، اس میں سے شاخیں باہر نکال کر اپنے آپ کو ج کے پھندے سے باہر نکالنا شروع کرتا ہے۔ اس پر ج اپنی حرکات کو پلٹتا ہے، اور پھر ب کو پوری طرح گھیر کر، اور اپنے ساتھ لیتا ہوا مخالف سمت میں چلنا شروع کرتا ہے۔ اب دوبارہ ب چند تیز حرکات کی مدد سے اپنے صیاد کے پچھلے سرے سے باہر نکل جاتا ہے، اور اس طرح آزاد ہو کر بہت دور پہونچ جاتا ہے۔ ج پھر پلٹتا ہے، ب کو جا لیتا ہے، اس کو گھیر لیتا ہے، اور ایک نئی سمت میں چل دیتا ہے۔ اب ب اپنے آپ کو قسمت کے حوالہ کر دیتا ہے، اور کچھ دیر تک گیند کی صورت میں ج کے اندر رہتا ہے۔ لیکن اس کے بعد اس میں پھر حرکت پیدا ہوتی ہے اور یہ ج کے خول میں سے باہر نکل کر آخرکار بچ جاتا ہے۔

ظاہر ہے کہ حرکات کا یہ سلسلہ کردار کے مشابہ ہے۔ یہ مقصدی افعال کا ایک سلسلہ ہے، نہ کہ محض "رخیوں" کا۔ بہرصورت نظریہ رخی اس کی مناسب توجیہ کے قابل نہیں۔

Paramoecium ایک چھوٹا سا کیڑا ہے جس کی شکل بالکل سلیپر کی سی ہوتی ہے۔ اس کی حرکات پر غور کرو۔ اگرچہ اس میں صرف ایک خلیہ ہوتا ہے تاہم اس میں بہت زیادہ مخصوص حصے یا اعضا ہوتے ہیں، یہاں تک کہ اس میں پلکوں کی طرح کے بال بھی ہوتے ہیں جن کی حرکات کی وجہ سے یہ آگے کی طرف تیرتا ہے، اور یہی بال خوراک کے ذرات کو اس کے منہ میں دھکیلتے ہیں۔ اس کیڑے کی فعلیت میں بالوں کی ان تقریباً متواتر حرکات کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔ اسی وجہ سے یہ مشین سے بہت ملتا جلتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے اس میں کردار کی بعض علامات بالکل صاف طور پر پائی جاتی ہیں۔ اس کی تقریباً دائمی فعلیت، اور سکون کے کچھ عرصہ کے بعد اس فعلیت کی تجدید میں خودمختاری تو بالخصوص بہت نمایاں ہوتی ہے۔ جب یہ کسی ٹھوس چیز کے ساتھ متصادم ہوتا ہے، تو یہ بالعموم اپنے بالوں کی حرکت کو الٹا دیتا ہے، اور پیچھے ہٹ کر ایک چھوٹا سا زاویہ بناتا ہوا آگے کی طرف تیرتا چلا جاتا ہے۔ لیکن بعض اوقات یہ ساکن رہتا ہے، اپنی جگہ پر قایم رہتا ہے، پھر اپنی وضع بدلتا ہے، اور چپ چاپ ہو کر بیٹھ جاتا ہے، اور اس کے بعد تیرنا شروع کرتا ہے۔ اس میں یہ

تمام تغیرات خارجی حالات میں خفیف ترین تغیرات کی شہادت کے بغیر پیدا ہوتے ہیں۔ جہاں تک دیکھا جا سکتا ہے، معلوم یہ ہوتا ہے کہ Paramoecium ٹھوس چیز کا پہلا جواب تو اس طرح دیتا ہے کہ ردعمل سے اجتناب کرتا ہے، اس کا دوسرا جواب متصادم ہونے کا ردعمل ہوتا ہے، اور تیسرا جواب اس تصادم کو معطل کرنے کا ہوا کرتا ہے۔ یہ سب کچھ ہوجاتا ہے، بغیر اس کے کہ خارجی حالات میں کوئی تغیر ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ تمام تغیرات جو ردعمل کے تغیرات پیدا کرتے ہیں لازماً حیوان کے اندر ہونگے۔" (Jennings)

سٹنٹر[1] بویام کی شکل کا ایک نازک سا کیڑا ہوتا ہے۔ اس میں خلیہ تو ایک ہی ہوتا ہے، لیکن اس کی ساخت دیگر اکثر یک خلوی حیوانات کے مقابلہ میں زیادہ متفرق ہوتی ہے۔ اس کے مخروطی جسم کی نوک بالعموم کسی ٹھوس سطح کے ساتھ چپٹی ہوتی ہے۔ مخروط کا قاعدہ بالوں سے گھرا ہوتا ہے، جن کی حرکات سے پانی ایک نرم دیواروں والے گڑھے میں آجاتا ہے۔ یہ گڑھا اس کا منہ ہے۔ جےننگس نے ان پر ناقابل اکل ذروں کی بوچھاڑ کی جس سے مندرجہ ذیل ردِ اعمال کا سلسلہ پیدا ہوا:- (۱) سٹنٹر ان ذروں کو تھوڑی دیر کے لئے اپنے منہ میں لے جاتا ہے۔ (۲) یہ ایک طرف کو جھکتا ہے، اور تھوڑے تھوڑے وقفوں کے بعد اس حرکت کا اعادہ کرتا ہے (۳) یہ اپنے "منہ" کے قریب کے بالوں کو مخالف سمت میں حرکت دیتا ہے۔ اس طرح وہ ذرے بجائے "منہ" میں آنے کے اس سے دور ہٹتے چلے جاتے ہیں (۴) بالوں کی اس مخالف سمت میں حرکت کو دو یا تین مرتبہ دُہرا کر یہ اپنے تمام جسم کو قاعدۂ التصاق کی سمت میں سکوڑتا ہے۔ (۵) اس طرح دور ہٹنے کی بہت سی کوششوں کے بعد اپنے آپ کو پھیلانے پر بھی وہ ذرات اس کے سامنے آتے ہیں، تو یہ اپنے تمام جسم کو سکوڑنے کی اور شدید حرکات کرتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ اپنے چپٹے ہوئے قاعدے سے الگ ہوجاتا ہے۔ اس کے بعد یہ تیرتا ہوا دور نکل جاتا ہے، اور کسی دوسری جگہ جاکر کسی اور ٹھوس چیز کے اسی طرح چپٹ جاتا ہے۔ غیر متغیر ہیجیج کی وجہ سے ردِ اعمال کے اس سلسلہ میں کردار کی تمام علامات پائی جاتی ہیں۔ لہٰذا یہ ردِ اعمال کردار یا مقصدی فعل پر اور بھی زیادہ دلالت کرتے ہیں۔ میکانکیت

---

[1] Stentor

کہ سکتی ہے کہ ناقابل اکل ذرات کی مسلسل بارش سے اس ہیج کی طرف سٹنٹر کی رُخی کی علامت معکوس ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ ہمارے شبہ کا شافی علاج نہیں۔ اہم بات یہ ہے کہ ایک حرکت کے بہت سے اعادوں کے بعد وہ حیوان، ہیج کی ان ہی خارجی شرائط کے تحت، ایک ایسی حرکت کرتا ہے، جو زیادہ کامیابی کے ساتھ اس کو مضر اثر سے محفوظ کر دیتی ہے۔ متواتر تہیج کے مقابلہ میں اختلاف حرکت کی یہ ایک نمایاں مثال ہے، اور بعد کی حرکات میں سے ہر ایک انضباط و تطابق پیدا کرنے والا ردعمل ہوتی ہے۔ شاید یہ اس قابل ہے کہ اس کو تجربہ سے سیکھنے، یا استفادہ کرنے کی ایک بہت سادہ مثال کہا جائے۔

پروفیسران ایچ ایس جی ننگس، اور ایس جے ھومز، جنہوں نے ان کیڑوں کا نہایت عمیق مطالعہ کیا ہے، بالکل غیر جانبدار معلوم ہوتے ہیں۔ ان دونوں کا متفقہ فیصلہ یہ ہے کہ ہم ان سادہ ترین حیوانات کی تمام حرکات کو رُخیاں اور اضطرارات نہیں کہ سکتے، اور یہ کہ ہم (کم از کم عارضی طور پر) اس کے مجاز ہیں کہ ان کو کردار، یعنی مقصدی فعل کی کمتر مثالیں کہیں[۱]۔

۱۔ امیبا کے متعلق پروفیسر جی ننگس لکھتا ہے، "کیا امیبا کا تمام کردار سادہ ہیجات کے بلا واسطہ اور غیر متغیر ردِ اعمال یعنی اُن عناصر میں تحویل کیا جا سکتا ہے جو سادہ اضطرارات کے مشابہ ہیں؟ اس میں شبہ نہیں کہ کردار کے بڑے حصہ کے ہیجات ۔ ۔ ۔ ماحول میں سادہ کیمیاوی، یا طبعی تغیرات کی صورت میں شناخت کئے جا سکتے ہیں۔ لیکن فعل کے بعض سلسلے ایسے بھی ہیں، کہ جن کو سادہ ہیجات کے غیر متغیر ردِ اعمال میں تحویل کرنا تشفی بخش معلوم نہیں ہوتا۔ حصول خوراک کے لئے جو ردِ اعمال کئے جاتے ہیں، ان پر تو اس بیان کا اطلاق خاص طور پر ہوتا ہے۔ امیبا کو اس وقت دیکھو، جب وہ خوراک کی ایک گولی کا پیچھا کرتا ہے تو معلوم ہوگا، کہ جب وہ ایک طریقہ سے اس کو حاصل نہیں کر سکتا، تو دوسرا طریقہ اختیار کرتا ہے۔ پھر جب ایک امیبا دوسرے کا تعاقب کرتا ہے، تو یہ فرض کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے، کہ تعاقب کرنے والے کے فعل کا ہر پہلو کسی سادہ موجودہ ہیج سے پوری طرح متعین ہوتا ہے۔ چنانچہ (تعاقبہ کی مندرجہ بالا مثال میں) جب امیبا ب پوری طرح نجات پا جاتا ہے، اور امیبا ج سے بالکل علیحدہ ہو جاتا ہے، (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

گبریلے کا کردار

سادہ ترین حیوانات میں کردار کی ایسی ہی سینکڑوں مثالوں پر غور کیا جا سکتا ہے لیکن میں سلسلۂ حیات کے ایک نہایت ہی حقیر درجہ کی صرف ایک مثال اور بیان کروں گا۔ میری مراد عام گبریلے کے کردار سے ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ جب کوئی گبریلا کسی پتّے کو اپنے سوراخ میں گھسیٹنے کی کوشش کرتا ہے تو وہ اس کو نیلے سرے سے پکڑتا ہے۔ اس کی اس حرکت کے متعلق کاغذ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) تو موخر الذکر اپنا راستہ بدل دیتا ہے اور ب کو دوبارہ پکڑ لیتا ہے۔ اس موقعہ پر کیا چیز ہے جو ج کے کردار کو معین کرتی ہے؟ جو شخص کہ کردار کا دوران صدور میں مشاہدہ کرتا ہے، وہ یہ یقین کئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ یہ فعل بڑی حد تک ان تغیرات کا نتیجہ ہوتا ہے، جو ب کے گزشتہ ارتسام سے پیدا ہوتے ہیں۔ لہٰذا یہ کردار خالصتہً اضطراری نہیں" (دیکھو Behavious of the Lower Animals صفحہ ۲۲) اس کے بعد وہ لکھتا ہے:۔ "تہیج کی وجہ سے کردار میں جو مختلف تغیرات پیدا ہوتے ہیں، وہ تین بڑی بڑی قسموں میں تقسیم کئے جا سکتے ہیں۔ ان کو ہم ایجابی ردعمل، سلبی ردعمل، اور خود را کی ردعمل کہہ سکتے ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ان میں سے کوئی قسم بھی مستقل نہیں ہوتی بلکہ مختلف حالات میں بلحاظ تفصیل بدلتی رہتی ہے۔ ان ردِ اعمال میں جو حرکات ہوتی ہیں، وہ بداہتہً ان عوامل کے سادہ طبیعی عمل کا بلا واسطہ نتیجہ نہیں ہوتیں، جو ان کو پیدا کرتے ہیں۔ اعلیٰ حیوانات کی طرح امیبا میں بھی یہ ردِ اعمال بالواسطہ ہوتے ہیں۔ لہٰذا کسی عضوئے کے مادے میں عاملِ زیر بحث کی وجہ سے پیدا ہونے والے بلا واسطہ طبیعی تغیرات کے علم کی بنا پر اس عضوئے کی حرکات کے متعلق پیشینگوئی کرنا ناممکن ہے" (ایضاً صفحہ ۲۳)

جے ننگس یہ بھی لکھتا ہے:۔ "لہٰذا ایک خلیہ والے عضویوں کے کردار کا بہت تھوڑا سا حصہ ایسا ہوتا ہے جس کی تعبیر رجعیوں کے مقامی فعل کے نظریے کے مطابق ہو سکتی ہے۔ موخر الذکر سے کسی طرح بھی ان ردِ اعمال میں ان کے کردار کی حقیقی ماہیت کا اظہار نہیں ہوتا۔ یہ زیادہ تر ان افعال پر مبنی ہوتے ہیں، جو مختلف و متنوع حرکات کے تہیج کے زیرِ اثر صادر ہوتے ہیں اور جن کے ساتھ ہی سب سے آخر میں پیدا ہونے والے حالات میں انتخاب بھی کیا جاتا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ کردار کی عام توجیہ کی حیثیت سے رجعیوں کے نظریہ مقامی فعل کا رواج واقعات کردار کے (بقیہ صفحہ آئندہ پر)

کے مختلف الشکل ٹکڑوں سے اختبارات کئے گئے ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ گبریلا (جس کے آلات حس اور جس کا نظام اعصاب بہت سادہ ہوتا ہے) اس کاغذ کی جانچ کرتا ہے اور اس کو اس سرے سے پکڑتا ہے جو اس کے مطلب کے لئے مفید ہے۔ چنانچہ اگر کاغذ کا یہ ٹکڑا مثلث کی شکل کا ہے جس کا ایک زاویہ باقی دو زاویوں کے مقابلے میں زیادہ تنگ ہے تو یہ اس کو اسی زاویئے پر سے پکڑتا ہے اور یہی وہ زاویہ ہے جس کو ہر وہ شخص پکڑے گا جو اس کو ایک تنگ سوراخ میں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ناقص علم اور ان کی ناکافی تحلیل کا نتیجہ ہے"۔ اس کے بعد وہ لکھتا ہے: "عام خیال یہ ہے کہ عقل تجربہ کے مطابق کردار میں تغیر کرنے پر مشتمل ہوتی ہے۔ . . ظاہر ہے کہ کردار کے ایسے انضباطی تغیرات کی ابتدا ایک خلوی حیوانات میں بھی پائی جاتی ہے . . . . . اس کا مطلب یہ ہے کہ (عقلی انضباط کی) یہ اصلی بنا ایک خلوی حیوانات میں بھی موجود ہوتی ہے یعنی یہ کہ یہ حیات کی ہم وسعت ہے۔ ادنی عضویوں کی منتظمی کردار اور اعلیٰ عضویوں کے نام نہاد عقلی کردار کے درمیان حد فاصل قائم کرنا ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہے۔ ان میں سے ایک غیر محسوس طور پر دوسرے میں بدل جاتا ہے . . . ہم نے سوال صرف یہ کیا ہے کہ کیا ادنی عضویوں میں وہ خارجی مظاہر موجود ہوتے ہیں جو انسان کے کردار کے خارجی مظاہر کے مشابہ ہوں؟ اس سوال کا جواب ہم کو مجبوراً ایجاب میں دینا پڑا ہے۔ خارجی شہادت کی بنا پر تو ان دونوں میں کوئی جنسی فرق نہیں بلکہ ادنیٰ اور اعلیٰ عضویوں کے کردار کے درمیان ایک تسلسل ہے"۔ اس کے بعد وہ اس سوال پر بحث کرتا ہے کہ کیا ادنی عضویوں کے کردار سے "شعور کے وجود پر دلالت ہوتی ہے"؟ اس کا خیال ہے کہ Paramoecium . . . کی حرکات کی بنا پر ہم اس کو غیر ارادی طور پر ایک ایسا فاعل تسلیم کر لیتے ہیں جس کے افعال ہمارے افعال کے مماثل ہیں۔ اور جب کسی امیبا کو خوراک حاصل کرتے ہوئے دیکھتے ہیں تو یہ خیال اور پختہ ہو جاتا ہے . . . مصنف ہذا اس عضویئے کے کردار کے طویل مطالعہ کے بعد یہ یقین کرنے پر مجبور ہے کہ اگر امیبا ایک اتنا بڑا جانور ہوتا جو انسانوں کے روزمرہ تجربہ میں آ سکتا تو حظ و الم، بھوک، خواہش وغیرہ سب اس کے کردار کی طرف منسوب کئے جا سکتے اور اس انتساب کی بنا بعینہٖ وہی ہوتی جس پر کہ ہم ان کو ایک کتے کی طرف منسوب کرتے ہیں . . . . ہم کتے میں شعور کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں کیونکہ یہ مفید ہے۔ اس کی بدولت ہم اس کی حرکات کا اندازہ کر سکتے ہیں ان کی پیشین بینی کر سکتے ہیں اور ان کو منضبط کر سکتے ہیں۔ اس کے بغیر یہ تمام (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

لے جانے کی کوشش کر رہا ہے۔[1]

مجھے اعتراف ہے، کہ یہ کردار عجیب و غریب ہے، کہ اسے نہ تو رُخی کہا جا سکتا ہے نہ اضطرار مشروط۔ وہ حیوان مسلسل لمس سے اس کاغذ کی شکل، یا کم از کم اس کے زاویوں کی ماہیت کو کسی نہ کسی معنوں میں معلوم کر لیتا ہے، اور کسی نہ کسی معنوں میں یہ ان کا باہم مقابلہ کرتا ہے" اور اس زاوئے کا انتخاب کرتا ہے، جو اس کے مفید مطلب ہے۔ اس کردار سے ایک مقابلی تصدیق پر دلالت ہوتی ہے۔ اس کی حالت بعینہ ایسی ہے جیسی کہ میری اس وقت ہوتی ہے، جب

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) باتیں اتنی آسانی سے حاصل نہیں ہو سکتی .... میرا عقیدہ ہے، کہ اگر ہم امیبا کی طرف بھی بعض احوال شعور کو منسوب کریں، تو اس کے کردار کی پیش بینی کرنے اور اس منضبط کرنے" میں بھی ہم کو اتنی ہی آسانی ہوگی۔ امیبا ایک شکاری جانور ہے، اور ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ یہ بھی ان ہی عنصری ہیجانات کے تابع ہے، جو اعلیٰ شکاری حیوانات کی رہنمائی کرتے ہیں (مصنف)

[1] ڈامرون پہلا شخص معلوم ہوتا ہے، جس نے ان واقعات کو پہلی مرتبہ سائنٹفک طریقہ سے مدون کیا ہے (دیکھو گبریلوں پر اس کی تصنیف) اور اس کے تمام شاہدات ثابت ہو چکے ہیں۔ پروفیسر کافکا لکھتا ہے:۔ حقیقت میں صورتی مہیج ہی وہ چیز ہے، جو حیوانات (اس مثال میں کیڑوں) کے افعال کو معین کرتا ہے۔ ھانل کے اختیارات سے معلوم ہوتا ہے، کہ (بھڑوں کو) تین یا چار کونوں والے کاغذ دے گئے اور دیکھا یہ گیا، کہ یہ اس کو ہمیشہ سب سے چھوٹے زاوئے سے پکڑ کر کھینچتی تھیں، یہاں تک کہ ایک ایسا متساوی الساقین مثلث کی شکل کا کاغذ دیا گیا، جس کے قاعدہ اور ایک ضلع کی نسبت ۹ اور ۱۰ کی تھی۔ اس کو بھی انھوں نے چھوٹے زاوئے سے پکڑا"۔ پروفیسر کافکا کی غیر جانبداری پر حرف رکھے بغیر، میں متعلم کی توجہ "صورتی مہیج" (Formreiz) کی اصطلاح کے معنی کی طرف منعطف کراؤں گا۔ یہ میکانکیوں کے عام اور معمولی طرز عمل کی ایک بہت ہی معمولی مثال ہے۔ وہ تمام کردار کی جو لیں اپنے مہیج اور جواب کے ضابطہ میں بٹھا دیتے ہیں۔ ان کا طریقہ یہ ہے، کہ وہ چشمک برق، یا معمولی اور سادہ لمس سے لے کر مذہبی یا سیاسی نظام عقائد، یا رومانی یا برطانوی کلیسا کے سے ادارات تک زمین اور آسمان کی تمام چیزوں کو "مہیج" کی فہرست میں شامل کرتے ہیں (مصنف)

میں اپنے پاؤں کے لئے جوتے کا انتخاب کرتا ہوں ۔ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ اس سلسلہ میں ذرا اونچے درجہ کے حیوانات کا کردار اتنی متنوع صورتوں کا ہوتا ہے، کہ ہر ایک سے اس تصدیق پر دلالت ہوتی ہے ۔

حشرات الارض اور جبلّی کردار

اب ہم حشرات الارض کی طرف توجہ منعطف کرتے ہیں ۔ ان کے دلکش کردار نے بہت سے باریک بیں اور ژرف نگاہ مشاہدہ کرنے والوں کو اپنی طرف کھینچا ہے چنانچہ ان کا نہایت ہی عمیق مطالعہ کیا گیا ہے ۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے، کہ اکثر جنگلی جانوروں کے مقابلہ میں ان کا بہت زیادہ دقیق اور عمیق مشاہدہ ہوسکتا ہے ۔ وقت صرف ہواد کے انتخاب میں پیدا ہوتی ہے ۔ حشرات الارض نسبتہً سادہ نظام اعصاب رکھتے ہیں ، جس میں عقدوں (یعنی خلایا کے چھوٹے چھوٹے گچھوں) کا ایک سلسلہ ہوتا ہے ۔ ان میں سے ہر عقدہ اپنے آس پاس کے عقدوں کے عصبی ریشوں کے ایک طولی بنڈل کے ذریعہ سے ملا ہوتا ہے، اور ہر ایک میں آلات حس، احساس اعصاب، یا ریشہ، داخل ہوتے ہیں، اور اس کے مختلف حصوں کے عضلات کی طرف حرکی ریشے روانہ ہوتے ہیں ۔ ہر ایک عقدہ ٹھیٹ اضطراری مشینوں کا ایک مجموعہ معلوم ہوتا ہے ۔

اس کے علاوہ کیڑے کی دونوں اطراف بالکل سڈول اور متناسب ہوتی ہیں، اور اس وجہ سے اصول رُخی کے مطابق اس کی توجیہ آسانی سے ہوسکتی ہے ۔ اضطرارات، مشروط اضطرارات، اور رُخیوں، کے مجموعات اگر کسی حیوان کی ان حرکات کی مناسب توجیہ کرسکتے ہیں، جو بادی النظر میں کردار معلوم ہوتی ہے، تو وہ یہی حیوانات ہیں ۔

میکانکیت کے بعض قائلین نے بجا طور پر یہ معلوم کرلیا ہے، کہ یہی وہ میدان ہے، جہاں وہ اپنے اصول کی مناسبت کو ثابت کرسکتے ہیں، اور یہیں انھوں نے نہایت جرأت کے ساتھ تشبہ کو تحدی کی ہے[1]۔

---

[1] ۔ اس ضمن میں اے بیتھے (A. Bethe) کی کوشش بالخصوص قابل غور ہے ۔ اس پر ہم نے اگلے باب میں بحث کی ہے ۔ (مصنف)

کیڑوں کا کردار اس لئے بھی خصوصیت کے ساتھ دلچسپ ہے، کہ اس میں "جبلت" کی کارفرمائی کی کثیر ترین، اور خالص ترین، مثالیں ملتی ہیں۔ مسئلۂ "جبلت" اساسی اہمیت رکھتا ہے۔ میرے نزدیک جبلی فعل، نہ کہ اضطراری فعل، انسانی کردار کے تفہیم کی کنجی ہے۔ اس میں اور بھی بہت سے ماہرین نفسیات میرے ہم خیال ہیں۔ اس تصنیف کی تعلیم یہ ہے کہ انسانی کردار ایسے خلقی میلانات پر مبنی ہے جو ضروری اجزا و عناصر کے لحاظ سے حیوانات کے جبلی میلانات کے مشابہ ہیں۔

لیکن بعض ماہرین اور خصوصاً پروفیسر برگساں اس خیال سے متفق نہیں۔ ان کا دعویٰ ہے، کہ جبلت اور عقل ذہن کے دو مختلف ارتقاآت ہیں، کہ جن میں کچھ بھی مشترک نہیں۔ ان کا خیال ہے، کہ ارتقا کے دوران میں ذہن ایک ایسے مقام پر پہونچا، جہاں سے عقل اور جبلت کے دو مختلف راستے پھوٹتے ہیں۔ کیڑوں نے موخر الذکر راستہ اختیار کیا، اور جبلتوں کو ترقی دی، اور عقل کو بالکل ترک کر دیا۔ ان کے برخلاف ریڑھ دار اور دودھ پلانے والے جانوروں نے مقدم الذکر راستہ اختیار کیا اور عقل کو ترقی دی، جو ترقی عقل انسانی پر آکر ختم ہوئی۔ اس راستہ میں جبلت مقابلۃً انفعالی حالت میں رہی، یہاں تک کہ پروفیسر برگساں نے اس کو دوبارہ منکشف کیا، اور فلسفیانہ وجدان میں جوہری وظیفہ کی حیثیت سے اس کو تسلیم کیا۔

قائلین میکانکیت تیسری جماعت ہے۔ اس کو جبلت میں مرکب فعل اضطراری کے علاوہ اور کچھ نظر نہیں آتا۔ یہ مرکب فعل اضطراری اکثر تو تجربی انضمام کے نمونہ کا، اور بعض اوقات رغبتوں کی وجہ سے متغیر، اور ان کے تابع ہوتا ہے۔

لہٰذا کیڑوں کے کردار کے مطالعہ میں ہم کو ان تینوں مخالف عقائد کو پیش نظر رکھنا ہے، اور ان میں سے کسی ایک کی تائید میں فیصلہ کرنے کی بنا کو تلاش کرنا ہے۔

چند سالوں سے جبلت اور عقل کی تعریف اور ان کے فرق پر نہایت گرما گرم بحث ہو رہی ہے۔ لیکن ابھی تک ان الفاظ کے معین معنوں کے متعلق کوئی متفق علیہ فیصلہ نہیں ہو سکا، اور یہ فیصلہ اس وقت تک نہیں ہو سکتا، جب تک کہ ان واقعات کے متعلق اتفاق رائے نہ ہو جائے، جو ان سے تعبیر ہوتے ہیں۔ لیکن مذکورہ بالا تینوں جماعتوں میں سے اکثریت کا اس بات پر اتفاق ہے، کہ صحیح معنوں میں حیوانات

کہ وہ افعال جبلی کہے جا سکتے ہیں، جو مقصدی معلوم ہوتے ہیں، یعنی جن میں کردار کی علامات پائی جاتی ہیں، اور جو اسی قسم کے مواقع گزشتہ تجربے کے بغیر صادر ہوتے ہیں۔ گزشتہ تجربہ سے اس بے نیازی کی سب سے زیادہ یقینی مثال اس فعل میں ملتی ہے جو ایک حیوان انڈے سے باہر نکلنے یا ماحول اور طرز زندگی میں اسی طرح کے کسی اور کلی تغیر کے فوراً بعد صادر کرتا ہے، اگرچہ بعض صورتوں میں (زندگی میں اس تغیر کے بعد کچھ مدت گزرنے کے باوجود) یہ یقین کیا جا سکتا ہے، کہ وہ حیوان کسی ایسی شئے، یا کسی ایسے موقعہ سے ملاقی نہیں ہوا، جو اس شئے یا موقعہ کے مشابہ ہے، جو جبلی جواب کا باعث ہے۔ جبلی فعل کی تعریف میں بعض مشاہیرین اس بات کا بھی اضافہ کرتے ہیں، کہ یہ وہ فعل یا میلان ہے، جو ایک نوع کے تمام ارکین میں مشترک ہوتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ یہ بیان بالعموم صحیح ہوتا ہے، لیکن یہ ایک غیرضروری اور بے کار اضافہ معلوم ہوتا ہے۔

اس کے برخلاف عقلی فعل کی تعریف بالعموم اس طرح کی جاتی ہے، کہ یہ وہ فعل ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے، کہ اس حیوان نے اسی قسم کے مواقع کے گزشتہ تجربہ سے فایدہ اٹھایا ہے، اور یہ کہ وہ کسی طرح اس تجربہ سے موجودہ فعل میں مدد لینا ہے جبلت (بحیثیت مجرد تصور کے) مقصدی فعل کی خلقی قابلیت ہے، اور عقل خلقی میلان میں گزشتہ تجربہ کی بنا پر اصلاح کرنے کی قابلیت ×

نظریہ تحریض[1]

یہاں لفظ "غایتی"[2] کے معنوں کے متعلق کچھ کہنا بہت ضروری ہے۔ میں نے اب تک اس بات پر زور دیا ہے، کہ تمام ذہنی فعلیت مقصدی ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ اس میں کسی منزل مقصود کے حصول کی کوشش ہوتی ہے، یہ منزل مقصود ذہن میں خواہ کسی قدر غیرواضح صورت میں کیوں نہ ہو، "غایتی"

---

[1] Hormic Theory

[2] Teleological

کے معنی اس چیز کے ہیں جو منزل مقصود کی طرف لے جائے۔ اس کو حیوانی کردار' یا بالعموم عالم حیات' کے لئے استعمال کیا جاتا ہے' اور مراد اس سے یہ لی جاتی ہے کہ عضویوں کے اعمال اس طرح منضبط ہیں کہ وہ چند نتائج پیدا کرتے ہیں۔ یہی وہ منزل مقصود ہے' جس کو خالق نے مقرر' یا جس کا خالق نے ارادہ' کیا ہے۔ اگر عضوی اعمال کو ان معنوں میں غایتی کہا جائے' تو یہ عقیدہ اس نظریہ کے عین مطابق ہے کہ تمام حیوانات محض مشینیں' یا آلات' ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کی بنائی ہوئی مشین کے اعمال بھی ان ہی معنوں میں غایتی ہوتے ہیں۔ یہ بھی وہ نتائج پیدا کرتے ہیں جن کو مشین بنانے والے نے تجویز' یا جن کا اس نے ارادہ' کیا ہے۔ لیکن ہم "غایتی" اور "مقصدی" دونوں کو ان معنوں میں استعمال کر سکتے ہیں' جن کو ہم نے اس باب میں بیان کیا ہے۔ ان دونوں معنوں کا فرق بہت اہم ہے۔ عضوی ارتقا کے تمام عمل کے تعلق سے "غایتی" کی اصطلاح کے معنی یہ بھی ہو سکتے ہیں' کہ یہ عمل اس منزل مقصود کو محقق کر رہا ہے' جس کو خالق نے مفصلاً متصور' یا جس کا اس نے ارادہ' کیا ہے۔ اس کے برخلاف اگر "یہ مقصدی" کے ہم معنی سمجھا جائے' اور "مقصدی" سے وہی مراد لی جائے' جس کو ہم نے اس باب میں بیان کیا ہے' تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عضوی ارتقا کے عمل کے دوران میں جس طرح ارتقا آگے بڑھتا جاتا ہے' اور جس طرح ذہن میں مستقبل کو ان متبادلات کی صورت میں متصور کرنے کی روز افزوں قابلیت پیدا ہوتی جاتی ہے' جن میں سے ایک کا وہ انتخاب کرتا ہے' اسی طرح اس عمل کی غایت بتدریج پیدا' اور معین' ہوتی جاتی ہے۔

یہ عقیدہ کہ تمام حیوانی اور انسانی کردار مقصدی ہوتا ہے' یہ کسی قدر غیر واضح صورت اور کمتر درجہ ہی میں کیوں نہ ہو' اور یہ کہ مقصدی فعل میکانکی عمل سے اساساً مختلف ہوتا ہے' تحریکی نظریہ کہا جاسکتا ہے۔ اس کے لئے انگریزی میں Hormic کا لفظ ہے' جو یونانی لفظ "Horme" سے مشتق ہے' اور اس کے معنی ایک حیاتی تحریک' یا تحریص کے فعل' کے ہیں۔ شوپنہائر کا "ارادۂ حیات"[1]' پروفیسر برگساں کا "جوشش حیات"[2]'

---

[1] Will-to-live

[2] Elan-vital

اور ڈاگر اسی، جی جنگ کا "شہوت" ، اس مقصدی، یا تحریضی توانائی کے مختلف نام ہیں جو حیوانی اور انسانی کردار میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس لفظ کو اختیار کرنے میں میں پروفیسر ٹی پی نن کی اس تجویز کی پیروی کر رہا ہوں، جو اس نے اپنی نہایت نفیس چھوٹی سی کتاب Education, Its Data, and first Principles میں پیش کی ہے۔ اس نے اس نظریے کو اس عمدگی سے بیان کیا ہے کہ میں چند فقرے نقل کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔

"کیا تمام حیات کی توجیہ و تشریح کی تلاش ہم کو طبیعی قوانین میں کرنی چاہئے، کیونکہ ہمارے اجسام "مادہ" ہیں؟ یا چونکہ ہمارے اجسام ذی حیات ہیں، لہذا کیا ان اجسام کی فعلیت کی تاویل حیات کی اس حالت کے علم سے ہونی چاہیے، جس میں کہ یہ اعلیٰ ترین اور صاف ترین صورت میں ظاہر ہوتی ہے، اور جس کو اصطلاحاً ذہن کی حیات شعوری کہا جاتا ہے؟" اس میں شبہ نہیں کہ انسان کے وظائف الاعضا کی طرح، حیات حیوانی میں بھی کیمیاوی و طبیعی عناصر نفوذ کئے ہوئے ہیں، لیکن جس طرح شعر (جس میں بھی صرف و نحو نفوذ کئے ہوتی ہے) صرفی و نحوی جملوں کا مجموعہ محض نہیں ہوتا، اسی طرح کردار، خواہ یہ یک خلوی حیوان ہی کا ہو، بھی طبیعی کیمیاوی مشین کے تخیل سے باہر ہے۔ مختصر یہ کہ حقیر ترین حیوان بھی خود مختار ہوتا ہے۔ "یک خلوی حیوان اور اس حیوان کی زندگی میں، جو فرشتوں سے ذرا ہی نیچا ہے، بعد المشرقین تو ضروری ہے، لیکن یہ بُعد ان کے ضروری خواص کی کلی عدم مشابہت کے ہم معنی نہیں۔ ان دونوں کا فرق بعینہ ایسا ہے، جیسا کہ ایک چھوٹی سی مسجد اور ایک بڑی مسجد کا۔ ضروری باتیں ان دونوں میں ہوتی ہیں، لیکن بڑی میں سامان زیادہ اور پُر تکلف ہوتا ہے۔ مکانیت اور گنجائش بھی بحد وافر ہوتی ہے۔ یہی حال یک خلوی حیوان اور انسان کی زندگیوں کا ہے۔ ایک ہی سکیم ہے، جو ارتقا کے مختلف درجوں پر تفاصیل کی کثرت، تنوع، اور نزاکت کے لحاظ سے بدلتی جاتی ہے،

"Libido" ۔ ۱ے

اور اسی سے ان میں فرق پڑتا ہے"۔

"اس (نظریۂ تحریضی) کا نقطۂ آغاز یہ عقیدہ ہے کہ حقیر ترین حیوان میں بھی طبیعیات اور کیمیا کے علاوہ اور بہت سی چیزیں اور باتیں ہوتی ہیں۔ اسی کی بنا پر یہ تاریخ حیات کو انفرادیت کے حصول کی کوشش کے رنگ میں دیکھتی ہے جس کا واضح ترین اور کثیر ترین اظہار انسان کی فطرتِ شاعرہ میں ہوتا ہے اور اسی وجہ سے اس کی ابتدائی کوششوں کی تاویل اس غایت سے ہوتی ہے جس کی طرف تمام خلقت حرکت کر رہی ہے"۔

ہم کو اس اساسی خاصیت کے لئے ایک نام کی ضرورت ہے جو بافت حیات کو مرکب کرنے والے پیہم انضباطات و مہمات میں منکشف ہوتی ہے۔ اس خاصیت کا بلا واسطہ علم ہم کو اپنی شعوری فعلیت میں کسی خاص غایت کی طرف "تحریض" یا محسوس میلان کی صورت میں ہوتا ہے۔ ماہرین نفسیات اس کو طلب کہتے ہیں اور شعوری فعلیت کے ہر اس سلسلہ کو طلبی عمل کا نام دیتے ہیں جس میں یہ تحریک و تحریض غالب ہوتی ہے ۔ ۔ ۔ چنانچہ قارئین اس فقرے کو سمجھنے کی جو کوشش کر رہے ہیں وہ ایک طلبی عمل ہے جس میں ذہنی افعال کا ایک نسبتۂ مرکب و ملتف نظام ایک کم و بیش واضح غایت کی طرف حرکت کر رہا ہے ۔ ۔ ۔ قاری کا ذہن تو اس مطبوعہ استدلال کو سمجھنے کی کوشش کر رہا ہے اور اسی وقت اس کے عصبی عضلی آلات اس کے سر کو کندھوں پر قایم کئے ہوئے ہیں اور اس کے ہضمی غدود اس کے معدے میں کام کر رہے ہیں۔ ان مقصدی اعمال میں سے کوئی بھی طلبی نہیں کہا جا سکتا کیونکہ یہ شعور سے بہت نیچے ہوتے ہیں۔ تاہم ایک مافوق بشر تماشائی جو ہمارے ذہنی کردار کو بعینہ اسی طرح بالراست دیکھ سکتا ہے جس طرح ہم طبیعی واقعات و حوادث کو دیکھ سکتے ہیں اس سب کو ایک ہی صنف کی مثالوں کے طور پر دیکھیگا جو بلحاظ تفاصیل تو مختلف ہیں لیکن جو عام نقشہ میں مشابہت تامہ رکھتی ہیں دوسرے الفاظ میں وہ دیکھیگا کہ یہ سب خالصتہً میکانکی اعمال سے اس بات میں مختلف ہیں کہ ان میں ایک داخلی "تحریک" موجود ہے ۔ ۔ ۔ ۔

اسی تحریک یا ترغیب کے لئے ہم نے ایک واحد نام یعنی تحریض (Hormic)
تجویز کیا ہے عام اس کے کہ یہ تحریک انسان اور اعلیٰ حیوانات کی حیات شاعرہ
میں ہے یا ان کے اجسام کی غیر شاعرہ فعلیتوں اور ادنیٰ حیوانات کے غالباً
غیر شعوری کردار ہیں۔ اس تجویز کے مطابق عضویے کے تمام مقصدی اعمال تحریضی
اعمال ہیں۔ طلبی اعمال موخر الذکر کی ایک قسم ہیں، شعوری ہونا جس کے ارکین کی
خاص علامت ہے۔" پھر وہ لکھتا ہے:۔ "تحریض کی جو تعریف ہم نے کی ہے اس کے
مطابق یہ (تحریض) ان فعلیتوں کی بنا ہے جو جاندار حیوان اور مردہ مادہ
میں فرق پیدا کرتی ہیں۔" اس کے علاوہ ان تحریضی اعمال میں ایک ترقی ہوتی
ہے جس میں وہ ہر روز وسیع ہونے والے اور مرکب تحریضی نظامات
کی صورت میں منتظم ہو جاتے ہیں۔ (ہر شخص) شروع میں ایک خلیہ ہوتا ہے
جس کی جگہ ماں کے پیٹ میں ہوتی ہے اور جو ماں کے گوشت و پوست کا ایک حصہ
ہوتا ہے بعد میں تبدیل کر یہی ایک "طفیلی" بن جاتا ہے جو ماں کا خون پیتا ہے
اور اسی کی خوراک کھاتا ہے۔ تاہم اس وقت یہ ایک ایسی مخلوق ہوتا ہے
جو اپنی مخصوص زندگی اور عاقبت رکھتی ہے۔ زندگی زیادہ تر دو قسم کے تحریضی
اعمال پر مشتمل ہوتی ہے ایک باقی رکھنے والے اور دوسرے پیدا کرنے والے۔
یہ دونوں اعمال ابھی غیر شعوری ہی ہوتے ہیں اگرچہ ہو سکتا ہے کہ اس کے نظام
عصبی کے معین اور اس کے آلات حس کے متشکل ہو جانے کے بعد اس کے ارادہ
جبلت میں بعض غیر واضح طلبی یعنی شعوری عناصر بکثرت پیدا ہو جائیں،
در آنحالیکہ وہ ابھی رحم مادری میں ہے جس وقت وہ اپنی ماں کے پیٹ
سے نکل کر عالم خارجی کی بھول بھلیاں میں اپنا راستہ بنانا شروع کرتا ہے
تب طلبی عناصر میں نئے معنی پیدا ہو جاتے ہیں اور ان کا ارتقا دبروز
تماشائی کی دلچسپی کا مرکز بن جاتا ہے۔ اب طلب کورانہ ہیجان کی سطح سے تیز
نظر خواہش کی سطح تک ترقی کرتی ہے اور انجام کار ایک فوری فایدہ کے حصول کی خواہش کی سطح
کو چھوڑ کر ایک بعید اور شاید نصب العینی فایدہ کے ارادہ کے رتبہ کو پہونچ جاتی ہے۔ اسی اثنا میں تحریض کی
ماہیت و نوعیت کی ترقی کی مدد کے لئے اس کی تنظیم میں ایک متوازی ترقی ہوتی ہے۔ اس کا انکشاف پہلے تو اس کے

عضویاتی آلات، اوران کے وظائف کے ملازمے کے ظہور میں ہوتا ہے۔ پھر پیدائش کے بعد روزافزوں ترکیب و موثریت کے نظامات میں حس و حرکت کی طاقتوں کے تطابق و انضباط میں، اور سب سے آخر میں ان بڑے بڑے طلبی سلسلوں کی تدریجی تعمیر میں، جو انسان کی فردیت کی صورت کو معیّن کرتے ہیں، اور اس کے کمالات و اکتسابات حیات کا معیار ہیں"۔

باب سوم

کیڑوں کا کردار

اکثر مشاہیر ماہرین طبعیات نے اپنی عزیز عمروں کو چیونٹیوں، شہد کی مکھیوں اور بھڑوں کے مطالعہ کے لئے وقف کر دیا ہے۔ ان کیڑوں کا کردار ماہر نفسیات کے لئے بھی بہت دلچسپ ہے کیونکہ اس میں غیر مشتبہ عقل اور صریحی جبلت کے اختلاط کی بہت سی مثالیں ملتی۔ لیکن ان کی طرف توجہ کرنے سے قبل ہم اس چیز کی ایک مثال پر غور کریں گے جس کو خالصتہً جبلی کردار کہا جا سکتا ہے۔ اس بیان کے لئے میں نے ایسے سلسلہ افعال کا انتخاب کیا ہے، جس کا ہر فعل ہر کیڑا بالعموم صرف ایک دفعہ صادر کرتا ہے۔ لہذا اس بات کا احتمال نہیں کہ اس سلسلہ کی وقت انضباط فاعل کے گزشتہ تجربہ کی شرمندہ احسان ہو۔ ایسے افعال کی مثالیں کیڑوں میں بکثرت ملتی ہیں۔ مندرجہ ذیل مثال دیگر مثالوں سے صرف اس بات میں مختلف ہے کہ یہ استثنائی طور پر ملتف اور پیچیدہ ہے۔

خالص جبلی کردار

یوکا[1] کے پروانے ٹھیک اس وقت" اپنے خولوں سے باہر نکلتے ہیں جب یوکا کے بڑے

---

[1] Yucca

زردی آمیز سفید اور گھنٹی کی شکل کے پھول صرف ایک رات کے لئے کھلتے ہیں۔ مادہ پروانہ ان پھولوں میں سے ایک کے زیرہ دان[1] میں سے زرین زیرہ[2] جمع کرتی ہے اور اس چپکنے والے مادے کو گوندہ کر اس کی ایک گولی بناتی ہے۔ اس کو وہ اپنے سر کے نیچے چند لمبے لمبے بالوں کی مدد سے تھامے رکھتی ہے۔ اب وہ اڑتی ہے اور کسی اور پھول کی تلاش کرتی ہے۔ اس کو پا لینے کے بعد وہ اس کے مادگین دار[3] کی بافت میں اپنے بیض انداز[4] کے تیز نشتروں سے سوراخ کرتی ہے اور بیض دان کے درمیان اپنے انڈے رکھ دیتی ہے۔ اس کے بعد وہ کلغی[5] کی چوٹی کی طرف تیزی سے پرواز کرتی ہے اور زرین زیرہ کی بارآور گولی کو اس کے قیف نما سوراخ میں ٹھونس دیتی ہے۔ اس طرح وہ پروانہ اپنے انڈوں کو ایسی جگہ رکھتا ہے جہاں بیض دان کی نشو و نما کے ساتھ یہ انڈے بھی نشو و نما پاتے ہیں۔ لیکن بیض دان صرف اس طرح نشو و نما پا سکتے ہیں کہ وہ پروانہ کسی اور پھول کے زیرہ کو کھلی ہوئے کلغی میں داخل کرے۔ قدرت نے پروانہ کو اس طرح بنایا ہے کہ وہ اس دقیق الانضباط افعال کے دور کو پورا کرتا ہے جو اس کی نوع کی بقا کے لئے ضروری ہے۔ یہ تمام افعال خول سے نکلنے کے تھوڑی ہی دیر بعد صادر ہوتے ہیں جب اس کو اس پھول یا اپنے بچہ اور اس بچے کی ضروریات کا علم نہیں ہو سکتا۔

یہ زنجیری جبلت کی کارفرمائی کی نہایت ہی عمدہ مثال ہے۔ لیکن ہم اس کو زنجیری اضطرار کہنے ہی پر قناعت کیوں نہ کریں؟ اس سلسلہ فعل کا ہر قدم پروانہ کے لئے نئی صورت حالات پیدا کرتا ہے جس میں نئے ہیجات اس کے آلات حس پر اثر کرتے ہیں۔ میکانکیت کے ہم خیال ہو کر ہم بھی کیوں نہ اس افتراض پر قناعت کریں کہ ہر قدم کسی نئے ہیج کا محض اضطراری ردعمل ہے؟ اس سلسلہ فعل کا جو بیان ہم تک پہونچا ہے اس کی بنا پر ہم نہیں کہ سکتے ہیں کہ اس میں کردار کی تمام علامات ہیں یا نہیں۔ پہلی تین علامات یعنی خود مختاری ثبات و استقلال اور تغیر و اختلاف کا تو اس میں کہیں ذکر نہیں اگرچہ ہو سکتا ہے کہ گہرے اور بار بار کے مشاہدہ

---

[1] Anthers

[2] Pollen

[3] Pistil

[4] Ovipositor [5] Stigina

سے ان کا انکشاف ہو جائے۔ آیندہ صورتِ حالات کی تیاری البتہ نمایاں ہے۔ کسی خاص غایت کی طرف اس کے رخ کا بھی شاید دعوی کیا جا سکتا ہے، لیکن یہ واضح طور پر موجود نہیں، کیونکہ اس واضح وجود میں پہلی تین علامات شامل ہوتی ہیں، اور ان کا ذکر نہیں کیا گیا۔ پھر تکرار کی وجہ سے اصلاح و ترمیم کی بھی کوئی شہادت نہیں، کیونکہ اس میں تکرار ہوتی ہی نہیں۔ لیکن ہر قدم ایک کلی روِعمل معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس عمل میں ایک خصوصیت ایسی ہے، جو اگرچہ کردار کی لازمی اور ضروری علامت نہیں (کیونکہ کردار کی اکثر ادنیٰ مثالوں میں یہ موجود نہیں ہوتی)، اور جبلی فعل میں بھی ہمیشہ نہیں پائی جاتی، لیکن اگر یہ موجود ہوتی ہے، تو جبلی فعل اور محض اضطراری فعل، اور جبلی فعل اور "رخی" میں بین حد فاصل قایم ہو جاتی ہے۔ فعل اضطراری ایک ہیجے کا جواب ہوتا ہے اور فعل جبلی اکثر صورتوں میں ایک شئے کا جواب ہوتا ہے۔ فاعلی طور پر تو ہیجے کے جواب اور شئے کے جواب کا فرق بالکل صاف ہے، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ ان کے درمیان واضح اور معین حد فاصل قایم نہ کی جا سکے۔ مثلاً اگر مرچوں کے ذرے میری ناک میں چلے جاتے ہیں، تو مجھے چھینک آتی ہے، باوجود اس کے کہ مجھے اس کی بو، یا سنسناہٹ کا احساس نہیں ہوتا۔ لہذا یہ چھینک ایک اضطراری فعل، یعنی ایک ہیجے کا جواب، ہے۔ لیکن اگر میں بو اور سنسناہٹ کا ادراک کر لوں، اور پھر اپنی ناک صاف کروں، تو یہ ادراک کا پیدا کردہ کردار، یعنی ایک شئے کا مقصدی ردِعمل، ہوگا۔

حیوانی کردار کے مطالعہ میں اس تفریق کو استعمال کرنے کی کوشش میں ہم کو خارجی معیاروں پر اعتماد کرنا پڑتا ہے۔ لہذا جب کسی سادہ احساسی ارتسام مثلاً بو، یا آواز کا رد عمل مشاہدہ میں آئے، تو ہم شبہ کی حالت میں رہتے ہیں۔ لیکن جب احساسی ارتسامات کے پیچیدہ مجموعے، یا سلسلے، سے ایک دقیق الانضباط ردعمل پیدا ہو، تو ہم اس حیوان میں ایک ترکیبی فعلیت کے وجود کو ترجیح کر سکتے ہیں، جو بہت سے احساسی ہیجات کو ملا کر ایک شئے بنا دیتی ہے[1]۔

اس طرح کی ترکیبی فعلیت ادراک کا جوہر ہے۔ چنانچہ جب ایک حقیر کیڑا ایک

---

[1] زیادہ صحت کے ساتھ یوں کہا جائے گا کہ وہ ذات ایک واحد شئے کی واقفیت رکھتے ہوئے احساسی ارتسامات کے ایک پیچیدہ مجموعے، یا سلسلے کا جواب دے رہی ہے (مصنف)

پتے، یا کاغذ کے ٹکڑے کے سروں کو بار بار چھو کر ان کی ماہیت معلوم کرتا ہے، اور پھر اس کو سب چھوٹے زاویئے سے پکڑ کر اپنے سوراخ کی طرف گھسیٹتا ہے، تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ ادراک کر رہا ہے۔ ہمارا یہ نتیجہ اتنا ہی صحیح اور یقینی ہوگا، جتنا کہ یہ اس وقت ہوتا جب ہم کسی اندھے آدمی کو دیکھتے ہیں، کہ وہ محض چھونے سے ایک بچے کی شناخت کر رہا ہے، یا جب ہم اپنی آنکھیں بند کرکے محض چھونے سے اس چیز کی شکل و صورت معلوم کرتے، جو ہمارے ہاتھ پر رکھی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ گبریلے کا کردار محض ہیجیج کا جواب نہیں۔ یہ ایک ایسا فعل ہے جس کی رہنمائی شئے کی شکل کے اندازے سے ہو رہی ہے، اور یہ اندازہ احساسی ارتسامات کے ایک سلسلے سے حاصل ہو رہا ہے۔ اس کا اشارہ ہیجات کے محض اجتماع ہی کی طرف نہیں ہوتا، بلکہ اس سے اور بہت زیادہ کی طرف ہوتا ہے۔ اگر ایک ہیجیج کمزور ہو، تو بہت ممکن ہے، کہ اضطراری فعل صادر ہی نہ ہو۔ لیکن اگر جلدی جلدی اس ہیجیج کا اعادہ کیا جائے، تو ہو سکتا ہے، کہ یہ فعل صادر ہو جائے۔ یہی معنی ہے "ہیجات کے اجتماع" کے۔ لیکن گبریلا سب سے چھوٹے زاویئے کو پکڑنے کے لیے، کسی نہ کسی معنوں میں اس پتے کی شکل و صورت کا اندازہ کرتا ہے، اور اس کے لئے لازمی ہے، کہ وہ متعاقب ہیجات، یا لمس کے احساسی ارتسامات، کو ایک پیچیدہ اور منتظم کل کی صورت دے۔ یہی تعلق پیدا کرنے والی ترکیبی فعلیت ادراک کا جوہر ہے۔ اس طرح کی فعلیت بصارت اور سماعت کے ارتسامات کے تعلق سے ہم میں سب سے زیادہ نمایاں ہے۔ یہی وجہ تو ہے، کہ ہم ان کو سب سے زیادہ عقلی حواس کہتے ہیں۔ حیوانات میں بھی بصارت اور سماعت اسی طرح نمایاں معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن بعض حیوانات، مثلاً چیونٹی، کے کردار سے معلوم ہوتا ہے، کہ وہ لمس اور بو کے پیچیدہ اور متعاقب ارتسامات کو اس قدر نفاست، کمال اور کامیابی کے ساتھ ترکیب دیتے ہیں، کہ ایک معمولی اور عام شخص نہیں دے سکتا۔

اب ہم یوکا کے پروانہ کی طرف عود کرتے ہیں، جس کا سلسلہ کردار بادی النظر میں بالکل مشین کی طرح کا معلوم ہوتا ہے۔ اس کردار کے فقط ایک جزو پر غور کرو، یعنی یہ کہ یہ اپنے انڈوں کی نشو و نما کے لئے تمام دنیا میں سے ایک خاص جگہ، یعنی پھول کے بیض دان، کا انتخاب کرتا ہے۔ اگر ہم یہ بھی فرض کرلیں، کہ جو بو کہ پھول کے بیض دان میں سے آرہی ہے، وہ پروانہ کا رخ اپنی طرف بدلتی ہے، تب بھی یہ ظاہر ہے، کہ صرف

بھی ان انڈوں کو مناسب مقام پر رکھنے کے لیئے کافی نہیں۔ یہ تو صرف اس طرح ہو سکتا ہے، کہ بہت سے ہمزبان اور متعاقب احساسی ہیجات رہنمائی کریں، اور ان ہیجات کا محض اجماع ہی نہ ہونا چاہیئے، بلکہ ان میں ترکیب اور تعلق پیدا ہونے کے بعد اس پھول کی شکل وصورت کا اندازہ ہونا چاہیئے، جس میں وہ انڈے رکھے جا رہے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں پروانہ جو جواب پھول کا دیتا ہے، وہ ایک ادراکی جواب ہے، نہ کہ ایک ہیج کا محض ردعمل[1]۔

"گھر لوٹ آنے" میں جبلت اور عقل ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں

جھلی کے پر والے کیڑوں میں "خلوت پسند" بھڑ موجودہ بحث کے لئے سب سے زیادہ دلچسپ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ "خلوت پسند" بھڑوں کے کردار کی تحلیل بہت مشکل ہے، اور ان کی اکثر خصوصیات اس وقت تک ہمارے علم میں نہیں آئیں۔ ایم ہنری فیبر کیڑوں کا مطالعہ کرنے والوں کا گویا بادشاہ ہے۔ اس کی بہت سی دلکش رپورٹیں ان ہی "خلوت پسند" بھڑوں کے لئے وقف ہیں، اور مسٹر و مسز پیکہم نے بھی ان کے عمیق مطالعہ کے نتائج کو ایک تصنیف میں جمع کیا ہے۔ ان "خلوت پسند" بھڑوں کی بہت سی انواع ہیں، جو سب کی سب ایک ہی طرح کی زندگی بسر کرتی ہیں، لیکن ہر نوع کا کردار بعض حیثیتوں سے اسی نوع کے لئے مخصوص ہے۔

اب چونکہ ایک نوع کے تمام افراد کا کردار ایک ہی سا ہوتا ہے، خصوصاً اس

---

[1] یہ منجملہ ان صورتوں کے ایک صورت ہے، جن میں کردار کے میکانکی نظریہ سے غیر تنقیدی اتفاق نظریہ ساز کو واقعات کی طرف سے اندھا کر دیتا ہے۔ یہ نظریہ ساز اس ضابطہ کو اپنا نقطہ آغاز بناتا ہے، کہ تمام کردار ایک "ہیج" کا ردعمل ہوتا ہے، اور "ہیجات" اور "اشیا" کے اس اہم فرق کو بھلا دیتا ہے۔ لفظ "ہیج" کا یہ سوءِ استعمال اس وقت انتہا کو پہونچ جاتا ہے، جب میکانکیت انسان کے سیاسی یا مذہبی نظام عقائد کو داخلی شعائری ہیج کہ کر اس کی سیاسی یا مذہبی فعلیتوں کو ہیج اور جواب کے ضابطہ کے تحت لانے کی کوشش کرتی ہے۔

(مصنف)

وقت جب یہ کردار اس نوع کے لئے مخصوص ہو' لہذا ہم اس کردار کو بلا تامل جبلی کہہ سکتے ہیں۔
ان بھڑوں کی یہ خلوت پسندی ان کے کردار کے متعلمین کے لئے بہت مفید ہے۔ جب ہم
ان حیوانات کے کردار پر غور کرتے ہیں' جو غولی ہیں' یا جو ایک خاندان میں والدین کے
زیر سایہ پرورش پاتے ہیں' تو جبلی کردار اور اس کردار میں فرق کرنا مشکل ہوتا ہے' جو
والدین' یا ہمجولیوں کے زیر اثر' ایک خاص شکل اختیار کرتا ہے۔ "خلوت پسند" بھڑ کے کردار
کا مطالعہ اس پیچیدگی سے بالکل پاک ہے۔ جس نوع پر ہم غور کرنے والے ہیں' اس میں مادین
پوری طرح بڑھ پل کر باہر نکلتی ہے' اور فوراً ہی اپنی خلوت پسندانہ زندگی شروع کر دیتی
ہے۔ کسی ہمجولی کی مدد' یا مثال' کے بغیر وہ اپنی نوع کے بقا و دوام کے کام میں مصروف
ہو جاتی ہے۔ یہ کام بہت سے پہلوؤں والے کردار کے دور سے پورا ہوتا ہے۔ وہ اپنے انڈوں
کے لئے' مناسب مقام بناتی' یا تلاش کرتی ہے۔ اس میں ایک یا زائد' انڈے دیتی ہے'
اور ان کے قریب حیوانی خوراک کا ایک ذخیرہ رکھ دیتی ہے' جس کو وہ بہت سی' اور
مختلف' فعلیتوں کے بعد حاصل کرتی ہے۔ ان انڈوں سے جو بچے نکلتے ہیں' وہ اس خوراک
کو کھاتے ہیں' اور پل جاتے ہیں' یہاں تک کہ یہ پھر پورے بھڑ بن کر باہر نکلتے ہیں' اور
فعلیتوں کے اسی دور کو دہراتے ہیں۔ **بوکا** کے پروانے' اور دیگر کیڑوں' کے خلاف ہر بھڑ
انڈے دینے کے دور کو بہت دفعہ دہرانی' یا دہرا سکتی ہے۔ انڈوں' اور ان کے ساتھ حیوانی
خوراک کے ذخیرہ' کو محفوظ مقام پر رکھ کر یہ اپنا سوراخ چھوڑ دیتی ہے (اور بالعموم چھوڑنے
سے قبل اس کا منہ نہایت مضبوطی کے ساتھ بند کر دیتی ہے)' اور پھر اس کی طرف عود نہیں کرتی۔
اس کے بعد وہ ایک نیا سوراخ بناتی' یا تلاش کرتی ہے' اور اسی دور کو دہراتی ہے۔ لہذا
یہ واضح ہے' کہ یہ بھڑ اپنی محنتوں کے پھل' یعنی اپنی ہی جیسی اولاد کی تولید' کو اپنے ذاتی
تجربہ سے معلوم نہیں کرتی۔ اسی بنا پر یہ فرض کرنا بھی بیجا نہیں معلوم ہوتا' کہ اس کو
اس متواتر فعلیت کے نتیجہ کا کوئی علم نہیں ہوتا' اور نہ وہ اس کی پیش بینی کرتی ہے۔ جو
نگہداشت وہ اپنے بچوں کی کرتی ہے' اس کو ہم یقیناً ان فواید کی عقلی پیش بینی کی طرف
منسوب نہیں کر سکتے' جو اس کو حاصل ہونے والے ہیں' یہ فوائد خواہ اپنی اولاد کی لذتِ
مصاحبت کی صورت میں ہوں' یا ان کے اظہار' اور ان پر غور و فکر کی لذتِ عز و ر
کی صورت میں' یا اس نگہداشت اور توجہ کی صورت میں' جن کی بڑھاپے میں اس کو

ان کی طرف سے امید ہوتی ہے۔ ہم بلا تامل فرض کر سکتے ہیں کہ ان بھڑوں میں "وظیفہ حسن خدمت" کا شروع پیدائش پر کوئی محسوس اثر نہیں ہوتا۔

فعل کے آخری نتیجہ کی طرف سے فاعل کے اس طرح لاعلم ہونے کو بھی بعض اوقات جبلی فعل کی تعریف میں داخل کر دیا جاتا ہے۔ لیکن یہ بھی ایک بے کار اور غیر ضروری علامت ہے۔ لیکن جب انسانی، یا حیوانی کردار میں یہ بہ تیقن تنقیح کیا جا سکتا ہے، تب یہ جبلی بنا، یا عنصر کی یقینی علامت بن جاتا ہے۔

"خلوت پسند" بھڑیں بہت سے مختلف سوراخوں کو اپنے گھونسلوں کے طور پر استعمال کرتی ہیں۔ لیکن ہر نوع فقط ایک قسم، یا چند ایک ہی قسموں کے سوراخوں کو استعمال کرتی ہے۔ بعض تو زمین میں سوراخ کھودتی ہیں، اور اس سوراخ کی شکل اس نوع کے لئے مخصوص ہے۔ بعض لکڑیوں اور تنکوں کے سوراخوں کا انتخاب کرتی ہیں، وقس علیٰ ہذا۔ پھر جو خوراک کہ یہ بھڑیں اپنے انڈوں کے ساتھ ذخیرہ کرتی ہیں، وہ بھی اتنی ہی مختلف ہوتی ہے، اور یہ بھی ہر نوع کے لئے مخصوص ہوا کرتی ہے۔ چنانچہ بعض جھانجھا استعمال کرتی ہیں، بعض مکڑیاں، اور بعض ٹڈے، وقس علیٰ ہذا۔ یہاں ان کی عقل کی حدود نمایاں ہو جاتی ہیں، کیونکہ ہر نوع کے بچے غالباً اور مختلف خوراکوں سے بھی پل سکتے ہیں۔ لیکن ہر نوع کا انتخاب خوراک اس قدر محدود ہوتا ہے کہ اگر ایک خاص خوراک طاعون کی وجہ سے تباہ ہو جائے، تو احتمال یہ ہے کہ بھڑوں کی ایک خاص نوع بھی اسی کے ساتھ برباد ہو جائے گی۔

بھڑ اپنے خول میں سے باہر نکلنے کے بعد کچھ دن، یا ہفتے، ایک محدود رقبہ میں گھوم کر گزارتی ہے۔ اس عرصہ میں وہ اپنی مخصوص خوراک حاصل کرتی ہے، اور اپنے پڑوس کی جغرافیائی حالت سے واقف ہو جاتی ہے۔ کیا یہ آخری جملہ بے جا طور پر تشبیہی نہیں؟ میکانکیت کو تو یہ ایسا ہی معلوم ہوگا، کیونکہ اس کے نزدیک حیوانی کردار میں سوائے "ہیجات" کے جوابات کے اور کچھ ہوتا ہی نہیں۔ لیکن میرے نزدیک یہ بیان بالکل جائز اور مباح ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جبلی فعلیت کے تمام دور کی کامیابی کا مدار اس جگہ کی اسی اکتسابی تفصیلی واقفیت پر ہے۔ مندرجہ ذیل واقعات پہ غور کرو۔ ایک بھڑ زمین میں مناسب شکل و صورت کا سوراخ کھودتی ہے، اور پھر بہار، ذخیرہ

کرنے کے لیئے موزوں شکار کی تلاش میں نکلتی ہے۔ وہ ایک کافی وسیع رقبہ میں نہایت آزادی کے ساتھ گھومتی ہے۔ اس رقبہ کے کسی مقام پر اس کو شکار مل سکتا ہے۔ اس شکار کو حاصل کر لینے کے بعد وہ اپنے سوراخ کی طرف لوٹتی ہے۔ وہ تمام رقبہ کو ادھر اُدھر گھوم کر بے تکے طور پر چھان مارنے سے اس سوراخ تک نہیں پہونچتی۔ یہ طرز عمل شاذ ہی کامیاب ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اس شکار کو مختلف مقامات پر کھینچے پھرنے سے وہ بھڑ تھک جائے گی۔ فرض کیا جا سکتا ہے کہ فطرت نے یہ مشکل اس طرح حل کی ہے کہ بھڑ میں ایک جبلت ودیعت کی ہے کہ وہ پہلے تو خوراک حاصل کرے اور اس کے بعد اس شکار کے قریب اپنا سوراخ بنائے۔ لیکن نہیں! فطرت ذہن کے ذریعہ کام کرتی ہے نہ کہ محض میکانکی اضطرارات کے ذریعہ سے۔ اس نے بھڑ میں ایک جبلی میلان ودیعت کیا ہے جو اپنی کامیابی کے لئے عقل کی مدد چاہتا ہے اور یہ عقل بھی کوئی حقیر درجہ کی نہیں ہوتی۔ یہ عقل "مشروط اضطرارات" کے نظام سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بھڑ کے اپنے سوراخ کی طرف لوٹ آنے کے لیئے صرف یہی کافی نہیں ہوتا کہ وہ اس خاص رقبہ میں نشانات راہ کی شناخت کرے اور ان کا اِس یا اُس حرکت سے جواب دے۔ ان نشاناتِ راہ کو شناخت کرنے کی قابلیت کے علاوہ کچھ اور بھی درکار ہوتا ہے۔ ہماری مراد یہ ہے کہ اگر یہ نشاناتِ راہ بھڑ کی رہنمائی کی قابلیت رکھتے ہیں تو ان کی شناخت محض منفرد اشیا کی صورت میں نہ ہونی چاہیئے بلکہ ان کی شناخت اس صورت میں ہونی چاہیئے کہ یہ ایسی اشیا ہیں جو دیگر اشیا کے ساتھ خاص خاص مکانی تعلقات رکھتی ہیں ×

میرا خیال ہے کہ ہم یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ وہ بھڑ کسی نہ کسی معنوں میں اس مقام کا نقشہ بناتی اور اس کو اپنے ذہن میں لئے پھرتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے کردار سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس رقبہ کی اشیا کو بحیثیت اس کے شناخت کرتی ہے کہ یہ اس جغرافیائی کل کے حصے ہیں جس کا ایک حصہ اس کا سوراخ ہے ×

اگر کوئی غالی قائل کرداریت مذکورہ بالا بیان پڑھے تو مجھے یقین ہے

کہ وہ اپنی ہنسی کو ضبط نہ کرسکے گا۔ لیکن اس کی وجہ یہ ہوگی کہ اس نے تمام ممکن الحصول واقعات کی روشنی میں اس مسئلہ پر غور نہیں کیا۔ ذیل میں ہم چند ایسے واقعات بیان کرتے ہیں، جن کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ دیکھا گیا ہے کہ ان بھڑوں میں سے اکثر کی عادت یہ ہے کہ جب یہ شکار کی تلاش میں سوراخ سے روانہ ہوتی ہیں، تو سوراخ کے کئی چکر کرتی ہیں اور ہر چکر میں بے قاعدہ اور بے ضابطہ طور پر سوراخ سے دور ہوتی چلی جاتی ہیں۔ اس کو مسٹر و مسز پیکہم "مقام کا مطالعہ" کرنا کہتے ہیں، اور ہمارے نزدیک ان کا یہ خیال صحیح ہے، ورنہ اس عادت کا کوئی فائدہ نظر نہیں آتا۔ اگر بھڑ اردگرد کی اشیا کی شناخت سے اپنا سوراخ نہ پائے، تو اس کا یہ کردار بے معنی اور بے ہودہ رہتا ہے[1]۔ ہم کو معلوم ہے کہ بعض اور حیوانات جو دور دراز مقامات سے اپنے گھروں کو لوٹ آتے ہیں، مثلاً نامہ بر کبوتر، ایسا ہی کیا کرتے ہیں۔ گھونسلا بنانے یا انتخاب کرنے سے قبل ایک خاص رقبہ زمین کے چکر کاٹنے کے کوئی اور حیاتیاتی معنی معلوم نہیں ہوتے سوا اس کے کہ اس گھونسلے کی طرف لوٹ آنے میں آسانی ہو جو اس مانوس قطعہ زمین میں بنایا گیا ہے۔ اس کے علاوہ جب بھڑ تلاش شکار میں غائب ہو اور اس کے سوراخ کے اردگرد کی اشیا ہٹالی جائیں، یا کسی اور طرح بدل دی جائیں، تو وہ بھڑ سیدھی اپنے سوراخ کی طرف جانے کی بجائے کچھ دیر تک حالت تذبذب میں گھومتی رہتی ہے۔

علاوہ ازیں بھڑ کے اپنے سوراخ کو پالینے کی سوا اس افتراض کے اور کوئی توجیہ ممکن نہیں کہ وہ ہماری طرح نشانات راہ کو تمام رقبہ اور ایک دوسرے کے تعلق سے شناخت کرسکتی ہے۔ قاری کو چاہیے کہ وہ اپنے آپ کو ایک گھنے پہاڑی جنگل میں فرض کرے۔ اس جنگل میں اس کا ایک جھونپڑا ہے، اور اس کو ہر تلاش خوراک کی مہم کے بعد اس جھونپڑے کی طرف لوٹنا پڑتا ہے۔ اگر وہ عقلمند ہے، تو وہ

---

[1] بعض بھڑیں اپنے شکار کو سوراخ کی طرف لاتے ہوئے آدھے راستہ میں چھوڑ دیتی ہیں اور (غالباً اس مقام کی جغرافیائی حالت کا تعین کرنے کی غرض سے) وہاں سے روانہ ہو جاتی ہیں اور کچھ دیر بعد لوٹتی ہیں۔ شکار کو اس طرح چھوڑنے سے قبل بھی وہ "مقام کا مطالعہ" کرتی ہیں جس طرح کہ سوراخ کو چھوڑنے کے وقت کیا کرتی ہیں (مصنف)

بھی بھڑ ہی کا طرز عمل اختیار کرے گا۔ وہ بھی اس کے قریب کی چیزوں کو دیکھے گا اور پھر رفتہ رفتہ دور ہٹتا جائے گا اور مختلف نشانات راہ قائم کرے گا۔ یہاں تک کہ وہ ایک کافی بڑے رقبہ سے مانوس ہو جائے گا۔ اس کے بعد وہ خوراک کی تلاش صرف اسی رقبہ میں کرے گا۔ پھر جب وہ اپنے جھونپڑے کی طرف واپس آنا چاہے گا تو صرف ایک نشانِ راہ کو پالینا اور اس کی شناخت کر لینا کافی نہ ہوگا۔ اس سے اس کو کچھ مدد نہ ملے گی۔ اس کو ان تعلقات کو بھی یاد رکھنا پڑے گا جو اس نشانِ راہ اور دیگر نشاناتِ راہ میں ہیں یا اس نشانِ راہ اور اس کے جھونپڑے میں ہیں۔

رُخی نظریہ "گھر لوٹ آنے" کی توجیہ کے قابل نہیں

لیکن کیا اصول رُخی کی بنا پر ایک سادہ تر تاویل ممکن نہیں؟ ایک مشہور امریکانی نے "خلوت پسند" بھڑ کے سوراخ کے پالینے پر نہیں بلکہ شہد کی مکھی کے اپنے چھتے کو پالینے پر اس اصول کے اطلاق کی بہادرانہ کوشش کی ہے۔ "گھر لوٹ آنے" کا یہ مسئلہ اس قدر اہم ہے کہ اس کوشش پر غور کر لینا مفید ہوگا۔ اگر یہ کوشش شہد کی مکھیوں کی صورت میں کامیاب ثابت ہو تو پھر بھڑوں پر بھی بلاشبہ اس کا اطلاق ہو سکے گا۔ ننھے سے استدلال اور اس کا نتیجہ ایجازاً اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے:۔ یہ تسلیم کرنا ناممکن ہے کہ ایک شہد کی مکھی[1] انسان کی طرح مانوس اشیا و مقامات کی عقلی شناخت سے اپنے گھر کو تلاش کرتی ہے۔ پھر چھتے کی طرف اس کے لوٹ آنے کو میکانکی اضطراری حرکات کا ایک لمبا سلسلہ کہنا بھی ناممکن معلوم ہوتا ہے۔ لہذا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ رُخیاں اس کی مدد کرتی ہیں۔ اور چونکہ اس کے علاوہ کوئی اور توجیہ ممکن نہیں لہذا ہم یہ فرض کرنے پر مجبور ہیں کہ چھتے سے ایک غیر معلوم صورت کی توانائی خارج ہوتی ہے اور شہد کی مکھی پر رُخی کے طور پر اثر کرتی ہے[2] ہم کو فرض

---

[1] Bethe

[2] "مکھیاں ایک ایسی قوت کی پیروی کرتی ہیں جس کا ہم کو علم نہیں اور جو ان کو (بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۰۸)

کرنا پڑتا ہے کہ جب تک کہ شہد کی یہ مکھی شہد سے خالی ہوتی ہے اس وقت تک یہ اس عجیب و غریب لا شعاع کی طرف توجہ نہیں کرتی یا یہ اس کی طرف سلبًا رُخی ہوتی ہے، اور جب یہ شہد سے لدی ہوتی ہے تو یہ اس کی طرف ایجابًا رُخی ہو جاتی ہے۔ اسی لئے جب یہ اڑتی ہے تو یہ خارج ہونے والی توانائی اس کو چھتے کی طرف پھیرتی ہے ×

اس قیاس کی تائید میں بیتھے نے کون کون سے واقعات بیان کئے ہیں؟ وہ ثابت کرتا ہے کہ چھتے کو کاغذ یا پتوں کے پردے سے چھپا دینے سے اس مکھی کے چھتے کی طرف لوٹ آنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی اور یہ کہ اگر چھتے کی جگہ بدل دی جائے تو مکھیاں اس مقام کی طرف آتی اور وہاں گھومتی رہتی ہیں جہاں اصل میں چھتے کا دروازہ تھا۔ بیتھے کا استدلال ہے کہ ان اور اسی طرح کے اور واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مکھیاں بصارت سے اس طرح مدد نہیں لیتیں جس طرح کہ چھتے کو تلاش کرنے والا انسان لیا کرتا ہے۔ اس سے بیتھے یہ نتیجہ نکال لیتا ہے کہ بصارت ان کی رہنمائی نہیں کرتی۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ بو بھی ان کی رہنمائی نہیں کرتی۔ لہٰذا بیتھے کا خیال ہے کہ ہم اشعاعی توانائی کی ایک غیر معلوم صورت کو فرض کرنے پر مجبور ہیں جو ان کی رہنمائی کرتی ہے۔

وہ کون سے واقعات ہیں جو اس قیاس کو غیر ضروری اور غیر محتمل بناتے ہیں؟

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) اسی جگہ کی طرف لوٹنے پر مجبور کرتی ہے جہاں سے وہ اڑی تھیں۔ (بیتھے) فیبر جو کیڑوں میں عقل سے انکار کرتے ہوئے ان کو ایک خاص قابلیت "تمیز" سے متصف کرتا ہے ان کے اس "گھر لوٹ آنے" کو ایک "جغرافیائی حاسہ" کے فرض سے حل کرے گا۔ لیکن یہ اصطلاح "گھر لوٹ آنے کی جبلت" کی اصطلاح کی طرح محض مجموعہ الفاظ ہے اگرچہ عوام کے لئے یہ الفاظ اس قسم کے تمام واقعات کی توجیہ کے لئے کافی ہوتے ہیں۔ بہر کیف اپنی جہالت کو چھپانے کے لئے "جبلت" کی اصطلاح کا یہ استعمال بلاشبہ قابل افسوس ہے × (مصنف)

(۱) شہد کی مکھیوں اور بھڑوں کے کردار کی اور صورتیں، جیسا کہ ہم عنقریب دیکھیں گے، ایک اعلیٰ درجۂ عقل پر دلالت کرتی ہیں، اور اگرچہ گھونسلے کی طرف لوٹنا ان کے دیگر افعال کے مقابلے میں اعلیٰ تر سطح عقل کی طرف اشارہ کرتا ہے، تاہم یہی قابلیت (عقل کی یہ مخصوص صورت، یعنی ایک مقام کے علم حاصل، اور استعمال کرنے، یا اس کے ساتھ مانوسیت کو پیدا کرنے، اور اور مانوسیت کو بروئے کار لانے، کی قابلیت) ہے، جو کیڑوں میں مطلوبہ درجہ میں پائی جاتی ہے اور یہی ان کی زندگی کی سب سے بڑی مہم کو سر کرنے کے لئے ضروری ہے +

(۲) مکھیوں کے غیاب میں اگر چھتہ اصلی مقام سے کچھ دور ہٹا دیا جائے، تو مکھیاں اس مقام کی طرف عود کرتی ہیں، جہاں یہ پہلے تھا، بلکہ یہ اس مقام کے ارد گرد گھومتی رہتی ہیں۔ بیتھے نے اس واقعہ کی توجیہ اس فرض سے کی ہے، کہ اس کی مفروضہ لا شعاع چھتے سے نہیں، بلکہ اس مقام سے خارج ہوتی ہے جہاں وہ چھتا فی الاصل تھا۔ اس طرح وہ ایک قیاس پر دوسرے کا اضافہ کرتا ہے اس واقعہ سے رُخی تطریہ کی اس غیر محتمل صورت کا انکار لازم آتا ہے، کہ ملکہ، یا چھتے کی بو، چھتے کی طرف مکھیوں کی رہنمائی کرتی ہے ×

(۳) یہ ایک مشہور و معروف واقعہ ہے، جو سادہ مشاہدہ اور اختبار، دونوں سے ثابت ہو چکا ہے، کہ مکھیاں چھتے سے دو میل سے زیادہ آگے نہیں بڑھتیں۔ اگر وہ اس حد سے تجاوز کر جاتی ہیں، تو پھر اکثر واپس نہیں آتیں۔

(۴) مکھیاں چھتے سے کچھ فاصلے پر ہوں، اور شام ہو جائے تو وہ راستہ نہیں پاتیں +

(۵) لیکن سب سے زیادہ قطعی یہ مشاہدہ ہے، کہ شہد کی مکھیوں کا ایک چھتہ اس طرح واقع تھا، کہ اس کی ایک طرف کا علاقہ تو سرسبز و شاداب تھا، اور دوسری طرف کا بالکل بنجر۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ تھا،

کہ مکھیاں سرسبز علاقہ میں تو اکثر آیا جایا کرتی تھیں لیکن بنجر علاقہ کی طرف رخ نہ کرتی تھیں۔ دیکھا یہ گیا کہ سرسبز علاقہ میں دو میل کی حدود کے اندر اندر اگر کوئی مکھی چکر لگاتی تھی تو وہ نہایت آسانی سے واپس آجاتی تھی۔ لیکن جو مکھیاں کے بنجر علاقہ کی طرف نکل جاتی تھیں ان میں سے اکثر ان ہی حدود کے اندر رہنے کے باوجود واپس نہ آتی تھیں۔ نتیجے اس کا جواب دے گا کہ بنجر علاقہ میں مکھیوں کی رخی معکوس نہ ہوتی تھی۔ کیونکہ وہاں ان کو شہد ملتا ہی نہ تھا۔ افسوسناک بات یہ ہے کہ مکھیوں کو بنجر علاقہ کی طرف روانہ کرنے سے قبل ان کو غذا نہ دی جاتی تھی۔ مندرجہ ذیل ایک دلچسپ اور فیصلہ کن اختبار رہے :-

(۶) امریکہ کے علاقہ نیوانگلینڈ میں جنگلی شہد کی مکھیوں کا شکار ایک ایسا مشغلہ ہے جس پر بہت سے ماہرین اپنا وقت ضائع کرتے ہیں۔ مکھیوں کے چھتے کا پتہ لگانے کے لئے جو طریقہ یہ استعمال کرتے ہیں وہ ہماری موجودہ بحث کے لئے بہت اہم ہے۔ شکاری ایک مکھی پکڑتا ہے۔ اس پہ ایک نشان بنا کر وہ اس کو ایک ڈبے میں بند کر دیتا ہے جہاں یہ مکھی شربت پیتی ہے۔ جب یہ سیر ہو جاتی ہے تو یہ چھوڑ دی جاتی ہے۔ اب یہ (بھڑوں کی طرح کچھ دیر چکر کھاکر)[۱] غائب ہو جاتی ہے۔ شکاری اس ڈبے کے پاس بیٹھ جاتا ہے اور اس کی واپسی کا انتظار کرنے لگتا ہے۔ اس کو شاذ ہی مایوسی ہوتی ہے۔ مناسب حالات میں وہ مکھی واپس آتی ہے (اور اس نشان سے اس کی شناخت کر لی جاتی ہے) اور اپنے ساتھ اوروں کو لاتی ہے۔ یہ بھی اس شربت سے اپنا پیٹ بھر لیتی ہیں اور چھتے کی طرف روانہ ہو جاتی ہیں۔ ان کا یہ عمل اس وقت تک جاری رہتا ہے جب تک کہ ڈبے کا تمام شربت ختم نہیں ہو جاتا۔ ان کی سمت پرواز پر غور کرنے سے

۱؎ یہ جب مکھی چھتے اور ڈبے کے درمیان بہت سے چکر لگا لیتی ہے تو پھر وہ "مقام" مطالعہ نہیں کرتی (از مصنف)

شکاری ان کے چھتے کے مقام کو پالیتا ہے۔ یہ مشاہدہ رخی نظریہ کے لئے ایک اور دقت پیدا کرتا ہے۔ اب فرض کرنا پڑتا ہے کہ ایک اور غیر معلوم قسم کی توانائی شہریت سے بھی خارج ہوتی ہے، اور یہ کہ جب مکھیاں شہد سے خالی ہوتی ہیں، تو وہ اس کی طرف ایجاباً رخی ہوتی ہیں۔[۱]

(۰) ہر چھتے کی اپنی مخصوص اشعاعی توانائی ہونی چاہیے، جس کے لیے اس چھتے کی مکھیاں رخی ہونگی، اور یہ مکھیاں دوسرے چھتوں کی لا شعاعوں کی طرف توجہ نہ کرینگی، کیونکہ عام طور پر ہر مکھی اپنے چھتے کی وفادار ہوتی ہے۔

(۰) لبک، اور دیگر محققین نے جو اختبارات شہد کی مکھیوں پر کئے ہیں (اور جن کا اعادہ میں نے بھڑوں پر کیا ہے، اور ہمیشہ وہی نتائج حاصل کیے ہیں) ان سے معلوم ہوتا ہے، کہ بصارت مکھیوں کی رہنمائی کرتی ہے کیونکہ جب چھتے کے ارد گرد کی اشیاء رنگ یا صورت میں بدل دی جاتی ہیں، تو وہ مکھیاں اپنے چھتے کی طرف اس یقین اور صحت کے ساتھ نہیں آتیں جیسے کہ وہ بالعموم آیا کرتی ہیں۔[۲]

---

[۱] - خود بیتھے نے بھی ایسے ہی واقعات بیان کئے ہیں، اور یہی اس کے قیاس کی تردید کے لئے کافی ہیں۔ اس کا بیان ہے، کہ ایک ڈبے میں چھتے کو رکھا جائے، اور اس سے کچھ فاصلے پر جا کر مکھیوں کو چھوڑا جائے، تو بعض تو کچھ دیر ادھر ادھر اڑنے کے بعد اس مقام کی طرف لوٹ آتی ہیں، جہاں وہ ڈبے میں سے باہر نکلی تھیں، خواہ یہ مقام سطح زمین سے چھ فٹ اونچا ہی ہو۔ باہر نکلنے کا یہ مقام چھتے سے جس قدر دور ہوتا تھا، اسی قدر زیادہ نسبت ان مکھیوں کی ہوتی تھی، جو اس مقام کی طرف عود کرتی تھیں۔ لہذا بیتھے منطقی طور پر یہ فرض کرنے پر مجبور ہے، کہ اس کی غیر معلوم توانائی نہ صرف اس مقام سے خارج ہوتی ہے، جہاں چھتہ تھا، بلکہ اس مقام سے بھی جہاں وہ ڈبہ تھا، جس سے کہ مکھیاں باہر نکلی تھیں۔ لیکن وہ اس لغویت کو بھی اس افتراض پر ترجیح دیتا ہے، کہ مکھیوں میں بھی ہماری ہی جیسی عقل کا ایک شمہ موجود ہے۔ (مصنف)

[۲] - ان واقعات (جن میں بیتھے کے بیان کردہ واقعات بھی شامل ہیں) (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

(۹) ہم فرض کر سکتے ہیں کہ خلوت پسند بھڑوں کے اپنے سوراخوں کی طرف لوٹ آنے پر رُخی نظریہ کے اطلاق میں جو مشکلات پیش آتی ہیں ان کو دیکھ کر تو غالی سے غالی کردار تی کہی ذرا دیر کے لیے سوچنے لگ جائیگا اس نظریہ کو متعدد حسب ذیل افترانضات کرنے پڑتے ہیں:- (الف) ہر بھڑ اپنے سوراخ میں اس اشعاعی توانائی کا ایک منبع رکھتی ہے جو اس کے لیے مخصوص ہے کیونکہ بعض اوقات ایک چھوٹے سے رقبہ میں سینکڑوں بھڑیں سوراخ بناتی ہیں اور نہایت آزادی کے ساتھ ان کے اوپر گھومتی رہتی ہیں (ب) بھڑ توانائی کی اس منبع کی طرف اس وقت تک سلباً رُخی رہتی ہے جب تک کہ اس کے پاس شکار نہیں ہوتا۔ (ج) شکار اس کی رُخی کی علامت کو معکوس کر دیتا ہے۔ (د) اور یہ علامت اس وقت پھر معکوس ہو جاتی ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کی تاویل میتھے نے یہ کی ہے کہ مکھیاں بصری ارتسامات کی طرف اعتنا نہیں کرتیں لیکن ان پر غور کرتے وقت ہم کو یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ مکھیوں کی بصارت ہماری بصارت سے بہت مختلف ہوتی ہے۔ ان کی آنکھوں میں قعری بصارت کا مرکزی رقبہ نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ مرئی میدان کا ایک بڑا رقبہ ان کی رہنمائی کرتا ہے نہ کہ اس رقبہ کی چھوٹی چھوٹی خصوصیات۔ یہ سوال کہ رنگ اور صورت (بالخصوص پھولوں کی) کہاں تک کیڑوں کی رہنمائی کرتے ہیں اب تک زیر بحث ہے۔ اس کے متعلق بہت سے مشاہدات کیئے گئے ہیں۔ پروفیسر بوونیا Bouvier نے ان مشاہدات کے نتائج کو مختصراً اس طرح بیان کیا ہے: "رنگ اور صورت کے بصری احساسات کیڑوں کی پھولوں کی طرف رہنمائی کرنے میں یقیناً بہت اہم ہوتے ہیں" پھر وہ لکھتا ہے:" وہ اکتسابی تجربہ سے فائدہ اٹھاتا جاتے ہیں۔ جب وہ اپنی تلاش میں محض اتفاق یا اپنے حواس کی مدد سے مٹھائیوں پر پہونچتے ہیں یا قریب وہ (یعنی بے رس) پھولوں کی طرف جا نکلتے ہیں تو وہ مقامات اور شکلوں کی یادداشتوں کو استعمال کرکے مقدم الذکر کی طرف دوبارہ آتے ہیں اور موخر الذکر سے پرہیز کرتے ہیں۔ اور ہوا کے کیڑے مقامات کو بہتر طریقے سے اور آسانی کے ساتھ یاد رکھ سکتے ہیں اور ان کی مرکب آنکھوں کی پچی کارانہ بصارت اس میں ان کی مدد کرتی ہے" (مصنف)

جب یہ تنکار انڈوں کے ساتھ سوراخ میں رکھ دیا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ کرداریوں کا کردار اس نظریہ پر بہت اثر کرتا ہے کیونکہ کہا جاتا ہے کہ کیڑوں کے "گھر لوٹ آنے" کا "رُخی" نظریہ فکر کا نہیں بلکہ لسانی آلات اور مشینوں کی کارفرمائی کا نتیجہ ہے۔

لہٰذا شہد کی مکھیوں کے "گھر لوٹ آنے" کی توجیہ رُخی نظریہ کی بنا پر ناممکن ہے اور اس لئے "خلوت پسند" بھڑوں پر اس کے اطلاق کی کوشش ہی لغو ہو گی ہم کو حیوانات کی ذہنی قوتوں کے متعلق اپنے عقائد کو اس غیر مشتبہ امر واقعی کے مطابق بنانا ہے کہ اکثر حیوانات (یہاں تک کہ Limpet جیسے ادنیٰ حیوان میں بھی) میں یہ قابلیت ہوتی ہے کہ وہ دور دراز مقامات سے اپنے گھروں کو لوٹ آتے ہیں۔ اور اس کا انحصار انسانوں کے گھر لوٹ آنے کی قابلیت کی طرح زیادہ تر اس مانوسیت پر ہوتا ہے جو وہ ایک خاص رقبہ میں گھوم کر پیدا کرتے ہیں۔[1]

---

[1] ۔ ایل بی ایرے L. B. Arey اور ڈبلو جے کروزیر W. J. Crozier نے حال ہی میں Onchidium کا بغور اور باحتیاط مطالعہ کیا ہے۔ یہ ایک پلپلی قسم کا جانور ہے جو سلسلۂ تقسیم میں عام Limpet کا ہم پایہ ہے۔ سمندر کے اتر جانے کے بعد جب جانوروں کے گھر اور گھونسلے نظر آنے لگتے ہیں تو یہ بھی Limpet کی طرح چٹانوں اور پہاڑیوں پر چکر لگایا کرتا ہے۔ ایرے اور کروزیر کی رپورٹ ہے کہ "ہر Onchidium اپنے اپنے سوراخ کی طرف لوٹتا ہے۔ چٹان خواہ کسی قدر کھردری کیوں نہ ہو اور ان کے سوراخ خواہ کسی قدر قریب ہوں کوئی Onchidium اپنے ذاتی سوراخ کو پانے میں غلطی نہیں کرتا حالانکہ سوراخوں میں سے نکلنے کے بعد وہ سب مل جل کر . . . . ایک میٹر کے رقبہ میں ادھر ادھر گھومتے رہتے ہیں"۔ اس کے علاوہ "ایک Onchidium کو اس کے سوراخ میں سے نکال کر ایک میٹر یا اس سے کچھ زیادہ فاصلے پر سوراخ کی دوسری جانب چھوڑ دیا گیا۔ یہ بالعموم بلاتکلف و تردد مڑ کر اپنے سوراخ کی سمت میں روانہ ہو گیا"۔ ان واقعات کے تمام امکانات (جن میں رُخی اصول بھی شامل ہے) پر غور کرنے کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہونچے ہیں کہ "ہم عارضی طور پر اس رائے کے اظہار پر مجبور ہیں کہ Onchidium (بقیہ صفحہ آئندہ پر)

گھر لوٹ آنے کی قابلیت تو وہ چیز ہے جس پر میکانکیت کو مجبوراً سب سے پہلے غور کرنا پڑتا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ بیتھے کو اپنی کوشش میں کتنی بڑی ناکامی ہوئی اور جہاں تک مجھے علم ہے یہ واحد میکانکی کوشش ہے۔" فلوت لپنڈ" بھڑ کا اپنے سوراخ کی طرف لوٹنا صرف ماحول کی اس واقفیت کی بنا پر ممکن ہو سکتا ہے جس کو بھڑ اِدھر اُدھر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) اپنے سوراخ کی طرف کسی داخلی حالت کی مدد سے پہونچتا ہے جو ماحول کے تعلق سے سوراخ کے مقام کی یاد تازہ کرتی ہے"۔ . . . . معلوم ایسا ہوتا ہے کہ "گھر لوٹ آنا" زیادہ تر ان داخلی حالات پر موقوف ہوتا ہے جو مخصوص مقامات کی یاد کے مشابہ ہوتے ہیں"۔ ڈاکٹر ایچ پیاہراں Dr: H Pieron نے Limpets کے "گھر لوٹ آنے" کا بھی اسی طرح مطالعہ کیا ہے۔ یہ اس نتیجہ پر پہونچا ہے کہ Limpet چٹان کی سطح پر اپنے مقام کو اس سطح کے ڈھلواں اور بے قاعدگیوں سے اکتسابی مانوسیت کی مدد سے پاتی ہے۔ ان تمام مشاہدات سے بیتھے اور دیگر میکانکیوں کے اس ادعائی افتراض کی کلی تردید ہو جاتی ہے کہ بو یا دیگر احساسی ارتسامات Limpet اور اس کے ہم نسبت حیوانات کی ان کی سوراخوں کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔ ممکن ہے کہ کیڑوں کے "گھر لوٹ آنے" کے واقعات کے متعلق جو کچھ میں نے کہا ہے وہ میرے تعصب کا نتیجہ معلوم ہو۔ لہٰذا میں اپنی تائید میں پروفیسر ایس جے جے ننکس کے چند فقرے نقل کروں گا جو میری طرح محض ماہر نفسیات ہی نہیں بلکہ ایک مشہور و مستند ماہر حیوانیات بھی ہے۔ وہ لکھتا ہے:۔ "لبک، بٹل ریپن Buttle Reepen مسٹر و مسز پیکہم، ویگنر Wagner اور دیگر محققین کے اختبارات سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ شہد کی مکھیوں اور بھڑوں کی "گھر لوٹ آنے" کی طاقت ان کیڑوں کے ذاتی تجربے پر موقوف ہوتی ہے۔ کیڑے بالکل اسی طرح اور اسی طریقے سے گھر واپس آتے ہیں جس طرح اور جس طریقے سے نامہ بر کبوتر واپس آیا کرتے ہیں۔ اس میں اس خاص مقام کی وہ واقفیت شامل ہوتی ہے جو اس سے قبل حاصل ہو چکی ہے"۔ (Animal Intelligence صفحہ ۱۹۳)

"گھر لوٹ آنے" کی تمام مثالیں ابھی تک حل نہیں ہوئی ہیں (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

گھومنے میں حاصل کرتی ہے۔ اس میں بہت بڑی حد تک گزشتہ فعل کا موجودہ فعل کی رہنمائی کے لئے استعمال شامل ہوتا ہے۔ لہٰذا "عقلی" اور "عقل" کے مسلمہ معنوں میں یہ ایک عقلی کردار ہے۔ میرا یہ دعوی نہیں کہ بھڑ اپنے سوراخ میں سے نکلنے کے وقت اپنے آپ سے کہتی ہے۔ "مجھے چاہئے کہ میں ادھر ادھر چکر لگا کر اپنے سوراخ کے مقام کو بخوبی معلوم کر لوں تاکہ بچوں کے لئے جھانجھا پکڑنے کے بعد مجھے اس کی طرف واپس آنے میں دقت نہ ہو" سوراخ کی طرف واپس آنا ایک بہت زیادہ عقلی کردار ہے۔ لیکن باوجود اس کے عقل بلحاظ وسعت بہت محدود ہوتی ہے۔ یہ وہ عقل ہے، جو جبلت کی غلام ہے۔ یہاں عقل جبلت کی مدد کرتی ہے اور یہ مدد بہت ضروری ہے۔ اس کے بغیر جبلت بے کار ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے عقل اور جبلت، اور جبلت اور عقل کا یہ تعلق عالمگیر ہے۔ جبلی فعل کی سب سے زیادہ مشین کی طرح کی مثالوں (یوکا کے پروانے کا انڈے دینا جس کا نمونہ ہے) کو نظر انداز کرنے کے بعد کہا جا سکتا ہے کہ عقل اور جبلت میں ہمیشہ اسی طرح گہرا اور قریبی تعاون ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک دوسرے کے بغیر بالکل بے کار ہوتی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) چنانچہ کبوتر دن پر ابھی بحث اور اختبارات ہو رہے ہیں۔ عام خیال یہ ہے کہ بعض اوقات گھوڑے، کتے اور بلیاں ایک غیر مانوس علاقہ میں دور دراز مقامات سے گھر لوٹ آنے کی ناقابل توجیہہ قابلیت کا اظہار کرتی ہیں۔ لیکن اغلب یہ ہے کہ یہ بہت سی بے تکی آوارہ گردیوں کی مثالیں ہیں۔ پرندوں کی تارک الوطنی اب بھی بہت سے تحیر عقلی مسائل پیش کرتی ہے۔ اگر جیسا کہ اکثر کہا جاتا ہے، یہ سچ ہے کہ ایک نوع کے جوان پرندے ترک وطن میں بوڑھے پرندوں پر سبقت لے جاتے ہیں، تو جتنی توجیہات کہ اس وقت تک پیش کی گئی ہیں، ان میں سے کوئی بھی واقعات کے مناسب حال نہیں، سوائے اس قیاس کے، جس کو "قومی" یا "موروثی" حافظہ کہا جا سکتا ہے۔ ایک زرین چڑیا (Plover) امریکہ کے انتہائی شمال سے انتہائی جنوب کے درمیان چکر لگاتی ہے، اور ہر چکر میں نیا راستہ اختیار کرتی ہے۔ یہ بھی قومی حافظہ معلوم ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف چند افراد ایسے بھی پائے گئے ہیں، جو ترک وطن کے بعد ایک ہی مقام کی طرف واپس آتے ہیں۔ ظاہر ہے، کہ یہ فردی حافظہ پر دلالت کرتا ہے x (مصنف)

ہے۔ اگر ہماری آئندہ تحقیقات سے ہمارے اس بیان کی تصدیق ہو جائے تو پھر ہم کو اس تعلق کی نسبت پروفیسر برگساں کے بیان سے یہ کہ کر انکار کرنا پڑے گا کہ یہ ایک سنگین اور گمراہ کن غلطی ہے۔

ہم یقین کے ساتھ کہ سکتے ہیں کہ بھڑ کا اپنے سوراخ میں سے باہر نکلنے کے بعد سوراخ کے ارد گرد چکر کھانا جبلی ہے۔ یہ جبلی افعال کے ایک مرکب اور پیچیدہ سلسلے کی ایک کڑی ہے اور اس سلسلے کی ہر کڑی آئندہ کڑی کے لئے بھڑ کو تیار کرتی ہے لیکن سوراخ کے ماحول کی خصوصیات کو معلوم کرنا ایک ذہنی فعلیت ہے جو متعاقباً علم میں آئی ہوئی تفاصیل کو ایک طرح کُل میں ترکیب دیتی ہے۔ اس تجربہ سے بھڑ کی ذہنی ساخت میں ایک ایسا تغیر پیدا ہوتا ہے جو باقی رہتا ہے اور سوراخ کی طرف اس کی رہنمائی کرنے میں کام کرتا ہے۔ پھر تمام رقبہ کو پہلے ہی سے چھان مارنے کا عمل بھی بالکل ایسا ہی ہے لیکن یہ زیادہ عام، زیادہ متنوع اور زیادہ دقیق ہوتا ہے×

جبلی فعل کے عقلی انضباط کی دیگر مثالیں

اب ہم بھڑوں کے بعض اور افعال پر سرسری نگاہ ڈالیں گے۔ تمام "خلوت پسند" بھڑوں میں سے Ammophila نے انتہائی شہرت حاصل کی ہے۔ اس کی وجہ کچھ تو اس کے کردار کے متعلق فیبر کا دلکش بیان ہے اور کچھ پروفیسر برگساں کی اس کردار کی دلاویز تاویل×

فیبر کا بیان ہے کہ یہ بھڑ جھانجھے کا شکار کرتی ہے۔ اس میں یہ اس کو پکڑتی ہے، اور نہایت صحت کے ساتھ اس کے بڑے بڑے عصبی عقدوں پر ڈنگ مارتی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ مرتا تو نہیں لیکن مفلوج ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد یہ اس کو اپنے سوراخ میں لے جاتی ہے، اور اس پر انڈے دے کر ان بچوں کے لئے تازہ خوراک (اس لئے کہ یہ زندہ رہتا ہے) کے ذخیرے کے طور پر چھوڑ جاتی ہے جو ان انڈوں سے نکلنے والے ہیں۔ ان دونوں مشاہیر مصنفین کا مدعا یہ ہے کہ اگر یہ جھانجھا مفلوج ہونے کی بجائے مر جائے، تو یہ بچوں کے لئے بے کار ہو جاتا ہے اور اس طرح جبلی فعلیت کا یہ دور

اپنی طبعی غایت کو نہیں پہونچتا ۔

فیبر کا خیال ہے کہ اس کردار میں خدائے تعالیٰ کا ہاتھ مداخلت کرتا ہے ۔ برگساں[۱] نے بھڑ کی اس قابلیت کو جراح کی مہارت سے تشبیہ دی ہے جس کے ساتھ ماہر عضویات کی بصیرت اور تشریح اجسام متقابلہ کا علم بھی شامل ہے ۔ وہ اس حیرت انگیز فعل کی توجیہ اس طرح سے کرتا ہے کہ بھڑ میں اپنے شکار کے ساتھ ایک جبلی ہمدردی ہوتی ہے جس سے اس کو معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کا کونسا مقام قابل جراحت ہے ۔

لیکن میرا خیال ہے کہ یہ دونوں مشاہیر مصنفین بھڑ کے اس فعل کی تعریف کرنے میں ایسے گم ہوئے ہیں کہ انہوں نے اس پر جھانجھے کے نقطۂ نظر سے غور نہیں کیا ۔ بہرکیف اس کردار کے مزید مطالعہ سے معلوم ہوا ہے کہ فیبر کا بیان اور برگساں کی تاویل دونوں بالکل سائنٹفک نہیں ۔ مقدم الذکر کی آنکھوں پر تو دینیاتی عقائد نے پٹی باندھی اور موخر الذکر کی آنکھوں پر فلسفیانہ نظریہ نے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسٹر و مسز پیکہم نے اس بھڑ کے کردار کا مشاہدہ کیا ہے اور اس کو قابل تعریف غیر جانبداری سے بیان کیا ہے ۔ ان کے بیان سے واضح ہوتا ہے کہ (۱) بھڑ ہمیشہ عین عقدوں پر ڈنگ نہیں مارتی ۔ بلکہ یہ اپنے شکار کے اوپر کھڑی ہو کر مختلف ٹکڑوں کے درمیان جوڑوں پر ڈنگ مارتی ہے جہاں کا چمڑا بہت نرم ہوتا ہے ۔ اس کے علاوہ یہ نیچے کی طرف بھی ڈنگ مارتی ہے جہاں اس کا ڈنگ طبعاً جھانجھے پر پڑ سکتا ہے (کیونکہ وہ اس کے اوپر کھڑی ہوئی ہے) پھر وہ ڈنگ مارنے کی حرکت کو متعدد بار اور مختلف مقامات پر بے قاعدگی کے ساتھ دہراتی ہے ۔ اور (۲) یہ کہ جھانجھا بعض اوقات صرف مفلوج ہی نہیں ہوتا بلکہ مر بھی جاتا ہے اور بعض اوقات نہ مرتا ہے نہ مفلوج ہوتا ہے ۔ لیکن بہرصورت بچہ اس کا گوشت کھاتا ہے اور اس کی سڑاہند یا اس کے پیچ و خم کھانے کی پروا نہیں کرتا ۔

پیکہم کا بیان اس لئے اور بھی قیمتی ہے کہ اس سے زنجیری اضطرار کے نظریہ کی تردید ہوتی ہے ۔ اگر فیبر کا یہ قول تمام صورتوں پر صادق آتا کہ بھڑ ہمیشہ جھانجھے

---

[۱] جن الفاظ میں اس نے اس کو بیان کیا ہے ان سے تو کم از کم یہی مترشح ہوتا ہے (مصنف)

کو بالکل ایک ہی طریقے سے پکڑتی ہے، اور اس کو ڈنک مارتی ہے، اور اس میں ہمیشہ ایک ہی
سلسلۂ حرکت ہوتا ہے، تب تو اس سلسلۂ حرکات کا زنجیری اضطرارات کا سلسلہ کہنا جائز ہو سکتا
تھا۔ لیکن اگر (جیسا کہ پیکھم کے بیان سے معلوم ہوتا ہے) مختلف بھڑیں اور ایک ہی بھڑ
مختلف اوقات میں چھا بچھے کو ایسی حرکات سے پکڑتی ہیں، جو بلحاظ ترتیب اور سمت، ہر
موقع پر مختلف ہوتی ہیں، تب زنجیری اضطرار کا نظریہ کم صحیح معلوم ہوگا، کیونکہ یہ نظریہ
حرکات کی مشین کی طرح کی صحت، باقاعدگی، اور ثبات و استقلال کو فرض کرتا ہے، اور
فیبر کے بیان سے یہ سب مترشح ہوتا ہیں۔[ع۱]

ایک مثال پر غور کرو، جس میں مسٹر و مسز پیکھم نے فیبر کے بیان کا تکملہ کیا ہے،
جس کا نتیجہ خود فیبر، ایم، برگساں، اور نظریہ زنجیری اضطرار کے دیگر قائلین کے لیے بہت
اضطراب انگیز ہوا۔

فیبر نے بیان کیا ہے کہ بھڑوں کی ایک نوع جب شکار کو اپنے سوراخ کے پاس
لاتی ہے، تو ہمیشہ اس کو باہر ہی چھوڑ کر اکیلی اندر جاتی ہے، اور کچھ دیر بعد واپس آکر اس کو
پکڑتی ہے، اور سوراخ کے اندر گھسیٹتی لے جاتی ہے۔ ایک موقعہ پر فیبر نے مندرجہ ذیل تجربہ
کیا:۔ جب وہ بھڑ اپنے شکار کو باہر چھوڑ کر سوراخ کے اندر گئی، تو اس نے اس کو سوراخ سے
کچھ پرے ہٹا دیا۔ بھڑ باہر نکلی اور اپنے شکار کی تلاش کرنے لگی۔ اس کو پالینے کے بعد وہ اس
کو کھینچ کر پھر سوراخ کے پاس لائی اور دوبارہ اس کو وہیں چھوڑ کر اندر چلی گئی۔ فیبر نے اس
کو پھر کچھ دور ہٹا دیا۔ بھڑ پھر باہر نکلی، شکار کی تلاش کر کے سوراخ کے اندر "صفر الیدین"
داخل ہونے کی جبلی رسم ادا کی۔ بہت دفعہ ایسا ہی کیا گیا، یہاں تک فیبر نے تھک کر
ہار مان لی، اور پالا بھڑ ہی کے ہاتھ رہا۔ کس قدر حیرت انگیز اور غیر ممکن التفحص جبلت
ہے! اور عقلی فعل سے کس قدر مختلف اور عدیم المطابقت! کیا ہم اس کو فیبر کے قول
کے مطابق خدائے تعالیٰ کے ہاتھ کی مدد کہینگے؟ یا کیا یہ زنجیری اضطرار کے اصول کی ایک
مثال ہے، جیسا کہ میکانکی اس کو سمجھتے ہیں؟ یا کیا برگساں کے ہم زبان ہو کر ہم کو کہنا

ع۱۔ مسٹر و مسز پیکھم کا بیان ہے:۔ "بھڑوں کی جتنی انواع کا ہم نے مطالعہ کیا ہے، ان کی طرح
اس میں بھی افراد میں نہ صرف بلحاظ طریق عمل، بلکہ بلحاظ مزاج و عقل دلچسپ اختلاف پایا۔" (مصنف)

پڑے گا کہ یہ کیڑوں میں جبلت اور عقل کی کلی علیحدگی کی ایک مثال ہے؟ لیکن خبردار! رائے قائم کرنے میں جلد بازی نہ کرو کیونکہ تمام واقعات تو ابھی بیان ہوئے ہی نہیں۔

مسٹر و مسز پیکہم نے اسی اختبار کو اسی نوع پر دُہرایا۔ شروع شروع میں تو نتیجہ وہی تھا۔ لیکن یہ دونوں میاں بیوی ثابت قدم رہے اور اس کو برابر دُہراتے رہے یہاں تک کہ بھڑ نے رسمی فعل کو ترک کیا اور اپنے شکار کو سوراخ کے باہر چھوڑے بغیر اندر کھسیٹتی لے گئی۔ عقل اور جبلت کے تعاون و تعامل کی کیا عمدہ مثال ہے! غیر معقول جبلی خصلت کے اس قدر اعادوں کے بعد عقل کی روشنی پیدا ہوئی اور جبلت کی وہ مدد کی کہ جس کے بغیر جبلت اکثر ناکام رہتی ہے۔ کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ امریکی مشاہدہ کرنے والے زیادہ باخبر تھے؟ یا یہ نئی دنیا کے بھڑ پرانی دنیا میں رہنے والے اپنے رشتہ داروں کے مقابلے میں زیادہ روشن خیال اور ترک رسوم کی طرف مائل تھے؟ کیا یہ تواردکے انفرادی اختلاف یا حسن اتفاق کا نتیجہ تھا؟ اس کا فیصلہ کون کرے گا اور کس طرح ہوسکا؟ بہرکیف یہ منجملہ ان عجیب و غریب واقعات کے ہے جو بیان کئے گئے ہیں اور جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک ثعبث زنجیری جبلت میں افعال کی ترتیب مستقل یا غیر متغیر ہوتی ہے حالانکہ نظریہ زنجیری اضطرار کی رو سے ان کو ایسا ہونا چاہیئے تھا۔ اور بہت سی مثالوں کی طرح یہاں بھی حیوان ایک کڑی کو حذف کرنے یا اس کا اعادہ کرنے یا عام سلسلہ و ترتیب افعال کو بہت طرح سے بدل کر ان کو غیر معمولی حالات کے مطابق بنانے کی قابلیت کا اظہار کرتی ہے۔ بھڑ کی عقل نے ایک مسئلہ حل کیا جو انسان کے ناقابل تشفی استعجاب نے پیدا کیا تھا اور جس سے اس کو کبھی معاملہ نہ پڑا تھا؟

ملہ۔ اس بات کی شہادت کہ بھڑوں کے جبلی افعال ہر صورت میں مقررہ محدود حد یکساں نہیں ہوتے ان انواع میں ملتی ہے جو طفیلی ہوتی ہیں یعنی جو خود شکار کرنے کی بجائے اپنی ہم نسبت انواع کے شکار کو چھین لیتی ہیں اور اس پر انڈے دیتی ہیں۔ لیکن اس لحاظ سے سب سے زیادہ دلچسپ اس نوع کے ارکین ہیں جو (جیسا کہ فرٹن Ferton نے بیان کیا ہے) بعض اوقات تو خود شکار کرتے ہیں اور بعض اوقات اس شکار کو کام میں لاتے ہیں جو کسی اور ہم نسبت نوع کی بھڑوں نے مارا ہے۔ (مصنف)

عقلی فعل کی ہزاروں مثالوں میں سے چند اور یقیناً کافی ہوں گی۔ بھڑوں کی ایک نوع گھاس کے ڈھیر میں سوراخ بناتی ہے، جس کا قطر ہمیشہ ایک ہی نہیں ہوتا۔ مسٹر و مسز پیکھم کا بیان ہے کہ جو بھڑ ایک خاص قطر کا سوراخ بناتی ہے، وہ اپنے شکار کے لئے منجملہ اور کیڑوں کے اس کیڑے کا انتخاب کرتی ہے، جو آسانی سے سوراخ کے اندر گھسیٹا جا سکتا ہے۔ کیا اس سے جسامت کے مقابلے کی تصدیق کی طرف اشارہ نہیں ہوتا؟ جس شخص کو اپنے بچوں کے لئے محض اندازے سے جوتے لانے کا تجربہ ہے، وہ بھڑ کے اس کمال کی قدر کرے گا!

بھڑوں کی ایک اور نوع مکڑیوں کا شکار کرتی ہے، اور اس کو منہ میں پکڑ کر الٹے پاؤں چلتی ہوئی سوراخ کے اندر کھینچ لے جاتی ہے۔ ایک بھڑ نے ایک مکڑی کو بیٹ پر سے پکڑا، لیکن مکڑی کی پھیلی ہوئی ٹانگوں کی مزاحمت کی وجہ سے اس کو کھینچ نہ سکی۔ اس نے بہت کوشش کی، لیکن کامیاب نہ ہوئی۔ اس پر اس نے مکڑی کو چھوڑ کر پچھلی طرف سے پکڑا، اور الٹے پاؤں چلتی ہوئی نہایت آسانی سے اس کو کھینچ کر لے گئی، کیونکہ مکڑی کی ٹانگیں چھتری کی طرح تہ ہو گئی تھیں۔

میں Ammophila کی ایک مثال اور بیان کروں گا۔ یہ بھڑ اپنا گھر زمین میں ایک ترچھا سوراخ کھود کر بناتی ہے۔ جب وہ اس کے اندر اپنے انڈے اور جھانجھا (یہ زندہ ہو یا مردہ، مفلوج ہو یا پیچ و خم کھاتا ہوا) رکھ دیتی ہے، تو سوراخ کو بند کرنا شروع کرتی ہے۔ جب یہ سوراخ بھر جاتا ہے، تو وہ اس نہایت صفائی کے ساتھ ہموار کر دیتی ہے، اور اس طرح مٹی کا کوئی ڈھیر یا گڑھا باقی نہیں رہتا۔ ایک موقعہ پر مسٹر و مسز پیکھم نے دیکھا کہ اس نے سوراخ بند کیا اور معلوم ایسا ہوتا تھا کہ فعلیتوں کا تمام سلسلہ ختم ہو چکا ہے۔ لیکن وہ گئی اور منہ میں ایک چھوٹی سی کنکری لائی، اور اس سے سوراخ کے منہ پر کی نرم مٹی کو بار بار کوٹنا شروع کیا۔ اب فیبر، یا برگسان، یا دیگر میکانکی اس حد درجہ بے قاعدہ کردار کے متعلق کیا ارشاد فرمائیں گے؟ یہ کردار ہر نظریے کے لئے مہلک ہے سوائے اس عام نظریے کے کہ جبلت اور عقل میں نہایت گہرا تعاون ہوتا ہے، اور یہ کہ بھڑ میں بہت سی جبلت کے ساتھ تھوڑی سی عقل بھی ہوتی ہے۔ یہاں Ammophila ایک اوزار استعمال کر رہی ہے! یہ تو وہ کردار ہے جو انسان کے لئے مخصوص، اور اس کی نوع کا طغرائے امتیاز، سمجھا جاتا تھا۔

اگر مذکورہ بالا مثال اپنی قسم کی تنہا مثال ہوتی، تو کہا جا سکتا تھا، کہ یا تو بیکیھم نے مذاق کیا ہے، یا یہ کہ انہوں نے اوروں کو الّو بنانے کی کوشش کی ہے، یا پھر یہ کہ یہ ان کے مشاہدے، یا حافظے کی غلطی ہے۔ لیکن دینیاتی، فلسفیانہ اور میکانکی نظریہ سازوں کی بدقسمتی سے یہ تنہا نہیں۔ اسی نوع کے ایک اور فرد کے ایسے ہی کردار کا امریکہ کے ایک دور دراز مقام میں ایک اور شخص نے نہایت عمیق مشاہدہ کیا ہے۔ تو کیا ہم ان دونوں بھڑوں کو ان مصلحین میں سے سمجھیں، جو اپنی نوع کو اوزاروں کے استعمال کی طرف لئے جا رہے ہیں؟ کیا ان کا یہ کردار اس انسان، یا بندر کے کھیل کے مشابہ ہے، جس نے پھل یا اتوڑنے کے لئے ایک پتھر استعمال کیا، اور اس طرح ہاون دستہ کی ایجاد کے لئے راستہ صاف کیا؟ ان واقعات کی کوئی اور مناسب تاویل میری سمجھ میں نہیں آتی[۱]۔

میں شہد کی مکھیوں اور چیونٹیوں کی حیات اجتماعی کے حیرت انگیز واقعات کے متعلق صرف ایک بات اور کہہ کر آگے بڑھ جاؤں گا۔ اس کی وجہ جیسا کہ میں اوپر کہہ چکا ہوں یہ ہے کہ ابھی تک ان کی اتنی کافی تحلیل نہیں ہوئی ہے، کہ ان پر بحث کرنا مفید ہو۔ میں صرف اتنا کہوں گا، کہ جن لوگوں نے ان کا گہرا مطالعہ کیا ہے، ان میں سے کوئی بھی میکانکی نہیں۔ لباک، فیبر، فورل[۲]، وھیلر[۳]، واسمان[۴] یہ وہ لوگ ہیں، جنہوں نے اپنی عمروں کو ان

---

[۱] پروفیسر ای ایل بوول نے جو ایک نہایت غیر جانبدار اور وسیع المعلومات مصنف ہے لکھا ہے "کہ بھڑیں، موزونیتوں، تفرقی احساسیت کے مطابق منظاہر اور عادات کو خود کار میتوں میں بدل لینے کی طاقت کی وجہ سے بڑے بالضرورت جبلت کے غلام ہوتے ہیں جس کی فعلیت میں قسری افعال کا جزو غالب ہوتا ہے اور ان ... افعال میں دماغ کی طاقت غالب ہوتی ہے۔ بہت ممکن ہے کہ ہم ان کو "اضطراری مشینیں" نہ کہہ سکیں کیونکہ یہ اپنے آپ کو حالات کے مطابق بنانا، نئی عادات کا اکتساب کرنا، سیکھنا اور سیکھی ہوئی باتوں کو ذہن میں محفوظ رکھنا اور قوت تمیز کا اظہار کرنا جانتے ہیں، بلکہ یہاں تک کہا جا سکتا ہے کہ یہ ان حیوانات میں سے ہیں، جو سوتے ہوئے چلا کرتے ہیں، اور جن کا ذہن بوقت ضرورت ہوشیار ہو جاتا اور عقل کا ثبوت دیتا ہے، اسی وجہ سے یہ اس میکانکیت سے بعید ہوتے ہیں جس کی وکالت پیتھے نے کی ہے" (مصنف)

[۲] Forel

[۳] Wheeler

[۴] Wasmann

کیڑوں کے کردار کے مطالعہ کے لئے وقف کیا ہے۔ ان کی تاویلات اگرچہ باہم مختلف ہیں، تاہم یہ سب خالصتہً میکانکی عقیدہ سے انکار میں ہمزبان ہیں۔

جبلت اور عقل قابل انفکاک نہیں

میں چاہتا ہوں کہ کیڑوں کے کردار سے یہ بات متعلم کے ذہن نشین ہو جائے کہ جبلت اور عقل "فعل یا فعل کی رہنمائی" کے دو متخالف اصول نہیں۔ ظاہری علامتوں کے لحاظ سے تو جبلی فعل میں کوئی فرق نہیں۔ یہ سچ ہے کہ جب حیوان اور اس کے ماحول کے وہی مناسب وموزوں حالات دوبارہ پیدا ہوتے ہیں تو جبلی فعل کا اعادہ اس باقاعدگی کے ساتھ ہوتا ہے کہ یہ میکانکی معلوم ہونے لگتا ہے۔ لیکن عقلی کردار کے متعلق بھی بعینہٖ یہی کہا جا سکتا ہے۔ اگر ایک مہم کو سر کرنے کا بہترین طریقہ ہم کو معلوم ہو چکا ہے تو اگر ہم عقلمند ہیں تو اس مہم کے دوبارہ پیدا ہونے کے وقت ہم بعینہٖ وہی سلسلہ حرکات کرتے ہیں۔ اس کی مثال ہم کو سگرٹ بنانے یا بالوں میں کنگھی کرنے میں ملتی ہے۔ مختلف مواقع پر اس مہم کو مختلف طریقوں سے سر کرنے سے ہماری عقل میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ جب وہ عوارض حالات جن میں ایک حیوان زندگی بسر کر رہا ہے اس قسم کے ہوں کہ جبلی افعال اپنی غایات کو فوراً نہ پہونچ سکیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ افعال بلحاظ سمت طریقہ اور ترتیب مختلف ہو جاتے ہیں اور وہ حیوان اپنی مساعی میں ثابت قدم رہتا ہے۔ فوری کامیابی کے حصول میں مشکلات اور ناکامیوں کی حالت میں اس اختلاف اور ثابت قدمی کی مثالیں "خلوت پسند" بھڑوں کے کردار میں بکثرت ملتی ہیں۔ چنانچہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ بھڑیں اپنے شکار کو اس کی جسامت اور شکل کے لحاظ سے مختلف طور پر کھینچتی، کاٹتی یا ڈنک مارتی ہیں۔ بعض صورتوں میں تو ان اختلافات کی موثریت اور کامیابی سے ہم کو حیرت ہوتی ہے۔ مکڑی کو پشت کی طرف سے پکڑنا، رسمی فعل کو ترک کرنا، اور کنکری کو بطور ہتھوڑا استعمال کرنا اس کی مثالیں ہیں۔ ان اکادکا مثالوں کی تاویل بہت مشکل ہے اگرچہ ان میں عقل کی صفت کے وجود سے انکار کرنا بھی دشوار ہے۔

اس سے بھی زیادہ اہم کردار کی وہ صورتیں ہیں جو ایک نوع کے تمام افراد

میں نظر آتی ہیں، اور جن میں اس خاص فرد کا گزشتہ تجربہ موجودہ فعل کی غیر مشتبہ رہنمائی کرتا ہے۔ گھونسلے کی طرف واپس آنا ایسے افعال کی سب سے زیادہ حیرت انگیز اور مشہور عام مثال ہے۔ گھونسلہ بنانے سے قبل ایک خاص رقبہ زمین کو چھان مارنے کا میلان، گھونسلے کے قریبی پڑوس کے خاص مطالعہ کا میلان اور ان تمام انواع میں اس تجربہ کو خاص رقبہ زمین کے علم کی ایک منتظم کل بنانے کی قابلیت، یہ تمام میلانات اور قابلیتیں ان میں خلقی ہوتی ہیں۔ اس کے برخلاف جو علم کہ وہ اس مقام کا حاصل کرتے ہیں، وہ خلقی نہیں ہوتا، بلکہ بہت متعدد تجربات اور ادراکات کا نتیجہ ہوتا ہے۔

لہذا اب سوال یہ ہے کہ ہم جبلی فعل اور عقلی فعل میں تفریق کس طرح کریں گے؟ ہم کہہ سکتے ہیں کہ مقام کا مطالعہ جبلی ہے اور سوراخ کی تلاش میں اس مطالعہ کا استعمال عقلی ہے لیکن یہ امتیاز بھی فرضی اور قیاسی ہے، کیونکہ شکار کے ساتھ سوراخ کی طرف لوٹنے میں ایک خلقی میلان بھڑ کی تحریک کرتا ہے، اور یہ میلان پیدا صرف اس وقت ہوتا ہے، جب شکار حاصل ہو جاتا ہے۔ اس میں ایسا جبلی ہیجان اس کی مدد کرتا ہے جس کی آخری نہایت کا بھڑ کو علم نہیں ہوتا۔ لیکن یہ جبلی خلقی ہیجان اپنی نہایت کو صرف اس وقت پہونچتا ہے جب اس مقام کا اکتسابی علم اس کی مدد اور رہنمائی کرتا ہے۔ یہاں ظاہر ہے کہ جبلت عقل کے تعاون کی محتاج اور اس پر دال ہوتی ہے، اور اس کی مدد کے بغیر اس فرد یا نوع کے لئے کوئی مفید نتیجہ پیدا نہیں کر سکتی۔ اور عقل ہمیشہ اور صرف جبلی ہیجانات فعل کے تحت کام کرتی ہے۔ مختصر یہ کہ کیڑوں میں جبلت اور عقل کا تعلق اس طرح کا ہوتا ہے، اور یہی وہ حیوانات ہیں، جن میں جبلت کا خالص ترین اور اصلی صورت میں اظہار ہوتا ہے۔ ہم دیکھیں گے کہ تمام ریڑھ دار جانوروں، یہاں تک کہ انسان میں بھی ان کا یہی تعلق قائم رہتا ہے۔

باب چہارم

ریڑھ دار جانوروں کا کردار

ریڑھ دار جانوروں کے سلسلے میں مچھلیاں سب سے نیچے ہوتی ہیں۔ ان کا کردار زیادہ تر جبلی ہوتا ہے، اور اسی وجہ سے اکثر صورتوں میں یہ تقریباً میکانکی اور غیر عقلی معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ اکثر یہ ہوتا ہے کہ مچھلی شکاری کے ہُک اور چارہ سے بچ کر نکلتی ہے، لیکن پھر تھوڑی ہی دیر کے بعد اسی ہُک میں، اور اسی چارے سے گرفتار ہو جاتی ہے۔ تاہم ہر شکاری جانتا ہے کہ جس دریا میں سے مچھلیاں زیادہ پکڑی جاتی ہیں، ان میں Trout قسم کی مچھلی کس قدر چوکس اور ہوشیار ہوتی ہے۔ اس چوکسی اور ہوشیاری کو انتخاب کی طرف منسوب کرنا بھی ممکن معلوم نہیں ہوتا۔ اور یہ بات، کہ مچھلیاں "سیکھنے" کی قابلیت رکھتی ہیں، ان مثالوں سے ثابت ہوتی ہے جن میں یہ گھنٹی کی آواز سن کر اپنا چارہ حاصل کرنے کے لئے دوڑی آتی ہیں۔ بعض مچھلیوں میں تو ایک مخصوص مقام کی طرف پلٹ آنے کی وہ قابلیت بھی ایک حد تک پائی جاتی ہے جو ہم دیکھ چکے ہیں کہ بھڑوں کے ساتھ مختص ہے۔ اس کی مثال ہم کو اس مچھلی میں ملتی ہے جو ایک ان گھڑ سوراخ میں انڈے دیتی ہے، اور پھر اس کے آس پاس حفاظت کی غرض سے چکر لگاتی رہتی ہے۔ اس کے علاوہ بعض حیرت انگیز اگرچہ مشتبہ، مثالیں ایسی ملتی ہیں جن میں مچھلیاں سمندر کی طرف نکل جانے کے بعد اسی ندی میں پلٹ آتی ہیں۔

مچھلیوں کے بعد رینگنے والے حیوانات، اور ان حیوانات کا درجہ ہے جو پانی اور

خشکی دونوں میں رہتے ہیں۔ ان کے بعد پرندے اور دودھ پلانے والے جانور ہیں۔ ذہنی سلسلہ میں یہ مچھلیوں کے درجہ سے ذرا یوں ہی سے اونچے ہوتے ہیں۔

پرندوں میں جبلت غالب ہوتی ہے۔ ان کا ترک وطن، ان کا گھونسلا بنانا، اور جفتی کھانا، ان کی زمزمہ سنجی، اور کھانے پینے اور شکار یا خوراک کی تلاش کا طریقہ، یہ تمام شئون کردار ہر نوع کے لئے کم و بیش مخصوص ہیں، اور ایک ہی نوع کے تمام افراد میں یہ ایک ہی طرح کے ہوتے ہیں۔ یہی تمام باتیں ان کے جبلی ہونے کی یقینی علامات ہیں۔ لیکن تجربے کے زیر اثر جبلی کردار کی ان تمام صورتوں میں تغیر کی حیرت انگیز مثالیں بھی ثابت شدہ ہیں۔ چنانچہ پرندوں کی نغمہ سرائی دوسروں کی مثال کی وجہ سے بہت کچھ بدل جاتی ہے۔ طوطا اور مینا اس کی مثالیں ہیں، جو الفاظ نکالنا یا انسانی گیت گانا سیکھ جاتے ہیں۔

بحری بگلے ہل یا جہاز کا تعاقب کرنا سیکھ جاتے ہیں۔ ۱۸۹۲ء کی انتہائی سردیوں میں تو وہ لنڈن برج کے اوپر آنا سیکھ گئے تھے، جہاں راہگیر اُن کو دانہ دُنکا دیا کرتے تھے۔ یہ ایک اکتسابی کردار تھا جو اب ان کے ہاں موروثی ہو چکا ہے۔

نامہ بر کبوتر اگر ہر روز چھوڑا جائے اور ہر روز گھر سے اس کا فاصلہ زیادہ کر دیا جائے، تو یہ بہت دور دراز کے مقامات سے اپنے گھر لوٹ آنا سیکھ جاتا ہے۔ ایک نئے، لیکن موزوں و مناسب مسالہ کی اگر بہتات ہو، تو بعض پرندے گھونسلا بنانے کے لئے اس چیز کو ترک کر دیتے ہیں، جس کو وہ عام طور پر استعمال کیا کرتے ہیں۔ پھر تقریباً تمام پرندے ایسی جگہوں میں گھونسلا بناتے ہیں، جہاں وہ دور دراز مقامات کی سیر و سیاحت کے بعد واپس لوٹ آتے ہیں۔ یعنی یہ کہ ان میں بھی "گھر پلٹ آنے" کی وہ قابلیت ہوتی ہے، جو بھڑوں میں بہت زیادہ ترقی یافتہ ہوا کرتی ہے، اور جس میں، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، جبلت اور عقل، یا بالفاظ دیگر خلقی یا جبلی ہیجان (جو تمام نوع میں مشترک ہوتا ہے) اور اس علم و واقفیت، کا تعاون شامل ہوتا ہے، جس کو ایک فرد حاصل کرتا ہے، اور اس لئے جو اس فرد کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے۔ ایم برگساں نے ہم کو یہ نہیں بتایا کہ ارتقا کے دو مفروضہ متباعد سلسلوں میں سے پرندوں کو کس سلسلہ سے تعلق ہوتا ہے۔ اس سے یہ سوال کرنا ہی اس کے نظریہ کی تردید کرنا ہے۔

پرندوں کا نوع، جنسیت، اور افراد کو شناخت کرنا

پرندوں کے کردار کے حل طلب مسائل بے شمار ہیں۔ میں متعلم کی توجہ اس مسئلہ کی طرف منعطف کراؤں گا، جو خاص طور پر دلچسپ ہے۔ پرندے اپنی نوع کے افراد کو کس طرح پہچانتے ہیں؟ اور یہ کس طرح اپنے رفیق زندگی کا انتخاب کرتے ہیں، جس کے ساتھ اکثر پرندے اپنی تمام عمر کاٹ دیتے ہیں؟ دوسرے سوال میں پہلا شامل ہے۔ لہذا ہم اسی کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ آواز، رنگ اور شکل کی خصوصیات وہ علامات ہیں، جو نوع، جنسیت اور افراد کی شناخت میں مدد دیتی ہیں۔ اس لحاظ سے آواز اور پر ایک دوسرے کا تکملہ کرتے ہیں۔ جہاں ایک بہت زیادہ مخصوص ہوتا ہے، وہاں دوسرا بالعموم بہت کم مختص ہوا کرتا ہے۔

بلبل ہی پر غور کرو۔ اس چھوٹی سی چڑیا کی زمزمہ سنجی نے ہر ملک اور ہر زمانے کے شاعروں کو اپنا گرویدہ کر رکھا ہے۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اس زمزمہ سنجی کا حیاتیاتی وظیفہ یہ ہے، کہ مادہ نر کی طرف کھنچ آئے۔ موسم بہار میں نر پرندے جنوبی انگلستان میں آتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک ایک خاص مقام منتخب کر لیتا ہے، اور دن رات نغمہ سرائی میں مصروف رہتا ہے۔ کچھ دنوں یا ہفتوں کے بعد مادہ پرندے آپہنچتے ہیں۔ اب ایک نو عمر مادہ کے کردار پر غور کرو۔ اغلب یہ ہے کہ اس نے نر کی نغمہ سرائی کبھی نہیں سنی، اور اگر سنی ہے، تو اس وقت جب یہ بے بال و پر بچہ تھی، اور اس کی طرف اعتنا نہ کرتی تھی۔ جب وہ اس آواز کو سنتی ہے، تو اس کا اس پر وہ اثر ہوتا ہے، جو کسی اور آواز کا نہیں ہو سکتا۔ دیگر پرندوں کے مختلف النوع نغموں اور اور بہت سی آوازوں میں سے صرف یہی آواز اس کو اپنی طرف کھینچتی ہے۔ اگر صرف "بو" نر کی طرف اس کی رہنمائی کرتی، تو ہم "رخی" کا نام لے سکتے تھے۔ اگر ایک ہی آواز کی یکساں تکرار اس کی رہنمائی کرتی، تو ہم اس کشش کی توجیہ اضطراری اعمال کے سلسلوں کی بنا پر کر سکتے تھے، اور اگر ہم یہ فرض کر سکتے، کہ وہ اس نغمہ کو پہلے سن چکی ہے، تو ہم "اضطرار مشروط" سے استمداد کر سکتے تھے۔ لیکن یہ نغمہ، یہ مخصوص شئے، جس کا وہ جواب دیتی ہے، کوئی بسیط احساسی ہیجان نہیں۔ یہ در حقیقت آوازوں یا (ارتعاشات) کا ایک سلسلہ ہے، جو وقت اور موسیقی کے مخصوص تعلقات کی وجہ سے ایک مخصوص ملتف شئے ہے۔ اس ملتف سلسلہ ارتسامات کا

مخصوص جواب اس سلسلہ کی اس ترکیبی تشمین پر دلالت کرتا ہے، جس کی طرف مکاناً متعلق بصری ارتسامات کے مرکب کی وہ تشمین اشارہ کرتی ہے، جو بھڑ کی رہنمائی سوراخ کی طرف کرتی ہے۔ اس سے ادراک کی ترکیبی فعلیت مدلول ہوتی ہے اور صرف یہی، نہ کہ محض احساسی مہیج، نر کی طرف کشش کے جبلی کردار کو پیدا کر سکتی ہے۔ اگر یہ ثابت ہو جائے، کہ اس نغمہ کا گزشتہ تجربہ اس کردار کو معیّن کرتا ہے، تو اس سے پھر جبلت اور عقل کے تعاون کی مثال مہیّا ہوگی

پرندوں کی اکثر انواع میں نر مادہ سے اپنے رنگوں کی چمک، یا صورت و شکل کی اور خصوصیات، مثلاً تاج، یا لمبی دم، یا دونوں (مور اس کی مثال ہے)، سے متمیز ہوتا ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ بلبل اور مور کی طرح کی مثالوں میں جو چیز کہ دراصل جنسیت کی علامت تھی، وہ آخر میں چل کر وہ حسن بن گئی، جس کی وجہ سے مادہ، رنگوں یا نغموں کے مقابلے میں زیادہ کامیابی کے ساتھ کھنچی چلی آتی ہے۔ اور اگرچہ مور کی طرح کی مثالوں میں، بہ نسبت بلبل کے، شہادت اس قدر واضح نہیں، تاہم اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ مورنی کی خلقت ہی اس طرح پر ہوئی، کہ وہ نر کی چمک دمک کا ادراک کرے، اور اس کی وجہ سے جوش میں آئے۔ اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، کہ اس کی محدود عقل کے باوجود اس میں ملتف ادراک کی قابلیت ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مور کی دم سب ہی کچھ ہے، لیکن ایک بسیط "مہیج" نہیں۔

مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ایسی ملتف و مرکب اشیا کو عضویاتی معنوں میں "مہیج" کہنا اتنا ہی گمراہ کن ہے، جتنا کہ مادہ کے اس جوابی کردار کو جو اس سے پیدا ہوتا ہے۔ یا نر کی ان فعلیتوں کو، جن سے یہ چیزیں مادہ کے سامنے آتی ہیں، گھٹنے کے جھٹکے کی طرح کا اضطراری فعل کہنا۔ ان چیزوں کا جو اثر مادہ پر ہوتا ہے، اس کو اس وارفتگی سے تشبیہ دی جا سکتی ہے، جو ایک نوخیز، حسین دوشیزہ کو دیکھ کر ایک جوان انسان میں پیدا ہوتی ہے۔ بلبل کی زمزمہ سنجی کے حیاتیاتی وظیفہ کو پوری طرح اور صحیح طور پر کچھ وہی شخص سمجھ سکتا ہے کہ جو کسی "عربدہ جو" کی "نگاہِ مفتن" کا گھائل ہو چکا ہے!

بعض انواع بالخصوص کبوتروں میں نر مادہ سے کسی قابلِ ادراک علامات کی وجہ سے متمیز نہیں ہوتا۔ چنانچہ ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ خود ان پرندوں کو جنسیت کی شناخت میں وہی دقت پیش آتی ہے، جو ایک کبوتر باز کو آتی ہے[۱]۔ سب سے بڑا کبوتر باز بھی ان کی

---

[۱] یہ واقعہ اسی لحاظ سے دلچسپ ہے، کہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ پرندے جنسیت (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

جنسیت کو صرف ان کے کردار کے مشاہدہ سے معلوم کرتا ہے اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اس کو دھوکا ہو جاتا ہے یا وہ کچھ دیر تک حالت تذبذب میں رہتا ہے ۔ خود پرندوں پر بھی اسی بیان کا اطلاق ہوتا ہے ۔ اگر دو ایسے کبوتر جو کبھی جفت نہیں ہوئے ایک پنجرے میں بند کئے جائیں اور ان کے درمیان تاروں کی جالی کی دیوار قائم کر دی جائے تو جنسیت کی شناخت کا عمل بعض اوقات امتحانی تدریجی اور بار بار ہوتا ہے۔ بعض اوقات مادہ نر کا پارٹ اس خوبی سے کرتی ہے کہ تمام انسانی اور ہوائی مشاہدہ کرنے والے دھوکے میں آ جاتے ہیں ۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ پرندوں میں تین مختلف قسم کے احساسی ارتسامات ہیں جن کے ذریعہ سے نر مادہ میں جبلی کردار کا وہ سلسلہ پیدا کرتا ہے جو ختم اس پر ہوتا ہے کہ مادہ مغلوب ہو جاتی ہے اور نر اس کو حاملہ کر دیتا ہے ۔ آواز، پر، اور مختلف حرکات، یہ تین ارتسامات ہیں ۔ ہر صورت میں ان تینوں کے ساتھ نر کی طرف سے کوئی فعلیت بھی ہوتی ہے اور اکثر انواع مثلاً بالخصوص کبوتروں میں نر ان تینوں کا اظہار کرتا ہے ۔ وہ اکڑ کر چلتا ہے جھکتا ہے اور اپنی دم کو پھیلاتا ہے ۔ اسی کے ساتھ وہ اپنے حیرت انگیز سینے کو پھلاتا ہے اور کبھی کبھی اس خاص انداز سے غٹرغوں کرتا ہے جو اس موقعہ کے لئے مخصوص ہے ۔

فطرت نے مادہ کو اس طرح پیدا کیا ہے کہ وہ نر کے ان تمام اظہارات سے ایک خاص طریقے سے متاثر ہوتی ہے ۔ ان کی وجہ سے وہ تابعداری اور اطاعت کرنے کی وہ وضع اختیار کر لیتی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کی شناخت ایک بعید قسم کے پوشیدہ احساسی ارتسام مثلاً بو کی مدد سے نہیں کرتے جو ہماری نگاہوں سے تو نہاں ہوتا ہے لیکن جس کو رغبی اور اضطرار کے وکلا فرض کرنے پر مجبور ہیں ۔ (مصنف)

ﻠﻪ - کبوتر پالنے کے میرے وسیع تجربے میں یہ دقت بار بار پیدا ہوئی ہے ۔ لیکن میں ان اور اور بہت سے سبق آموز مشاہدات کے لئے متعلم کو پروفیسر ویلیس کریگ (Prof. Wallace Craig) کے اس مطالعہ کی طرف توجہ دلاؤں گا جو اس نے فاختاؤں کا کیا ہے (دیکھو Appetites and Aversions as Constituents of Instincts, Biol Bull. بابت فروری ۱۹۱۸ء اور Journal Animal Behaviour اور دوسرے رسائل میں مضامین کا ایک سلسلہ) ۔ پالتو جانوروں کا رکھنا اب ماہر نفسیات کی تعلیم کا لازمی جزو قرار دیا جانا چاہیئے ۔ (مصنف)

ہے' اور جو جفتی کھانے میں اس کا جبلی حصہ ہے' اور اسی کے مطابق اس کا تمام کردار ہوا کرتا ہے' لیکن اس کی یہ وضع' اور اس کا یہ کردار' اچانک' اور منتشم طور پر پیدا نہیں ہوتا۔ اس کا جواب گھٹنے کے جھٹکے' یا کتے کی پچھلی ٹانگ کے کھجانے کے اضطرار سے اتنا ہی مختلف ہوتا ہے' جتنا کہ کوئی اور فعل ہو سکتا ہے۔ اس میں کردار کی تمام علامات بدرجۂ اتم موجود ہوتی ہیں۔ نر گھنٹوں اور دنوں اس کے پیچھے پیچھے پھرتا ہے' تب اکہیں جا کر وہ رام ہوتی ہے۔ مور کی دم' یا بلبل کی زمزمہ سنجی' مادہ کے جفتی کھانے کی جبلت کی "مہیج" کہی جا سکتی ہے۔ لیکن اس کو اس طرح بیان کرنے میں ہم لفظ "مہیج" کو ان معنوں میں استعمال نہیں کر رہے' جن میں کہ ماہر عضویات کیا کرتا ہے۔ یہ ان ہی معنوں میں "مہیج" ہے' جن میں کہ کسی اور شخص کی مثال میں کوئی نصب العین' انعام و اکرام' یا رقیب' مہیج بن سکتا ہے۔

اس قسم کی مخصوص شے' یعنی ہر وہ شے' جو ایک جبلی جواب پیدا کرتی ہے' اس کنجی کے مشابہ کہی جا سکتی ہے' جس سے قفل کھلتا ہے۔ یہ کنجی اور قفل ایک دوسرے سے مختلف تو ہیں' لیکن ان میں سے ایک دوسرے کے لئے بنا ہے۔ ان میں سے ہر ایک دوسرے پر دلالت کرتا ہے' اور بغیر دوسرے کے بیکار ہے۔ مادہ کی جفتی کھانے کی جبلت میں فطرت نے ایک قفل رکھا ہے' جو صرف ایک خاص نمونے کی کنجی سے کھل سکتا ہے' اور یہ کنجی نر کو عطا ہوئی ہے۔ یہ کنجی کوئی "اسم اعظم" نہیں' کہ اس کا نام لینا ہی عقدہ کشائی کے لئے کافی ہو' نہ یہ محض "مہیج" ہے' کہ جس کا محض وجود ہی قفل کو کھول سکتا ہے۔ نر اس کنجی کو استعمال کرنے میں بالضرورت مہارت اور مواظبت سے کام لیتا ہے' اور اس کو استعطاف کے مختلف پہلوؤں کے مطابق اپنے افعال کو بدلنا پڑتا ہے۔ پھر قفل کھلنا بھی اضطراری حرکت کی طرح ایک بسیط عمل نہیں۔ اس قفل کے کھلتے ہی توانائی کا ایک سیلاب آتا ہے' جو مادہ کو مجبور کرتا ہے' کہ ایک مختلف پہلوؤں والے سلسلۂ فعلیت کو صادر کرے' اور اس تمام اثنا میں نر اس کی مدد کرتا ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ کبوتروں کی مثال میں اس کنجی کا نمونہ کس قدر پیچیدہ ہوتا ہے' جس کو نر استعمال کرتا ہے۔ اس میں حرکات کا اظہار بھی ہوتا ہے' اور پروں اور آواز کا بھی۔ گویا نر مادہ کی آنکھ اور اس کے کان' دونوں کی طرف مرافعہ کرتا ہے۔ مادہ کی جفتی کھانے کی جبلت کا قفل بھی کوئی سادہ نہیں۔ یہ ان بڑے بڑے قفلوں سے مشابہت

رکھتا ہے، جو ہم کو صرافوں کی دکانوں میں پڑے ہوئے نظر آتے ہیں، جن کے کھولنے کے لیے صرف یہی کافی نہیں ہوتا کہ کنجی موجود ہو، بلکہ اس کو استعمال کرنے کا طریقہ اور خاص خاص متعاقب حرکات کا بھی علم ہونا چاہیئے۔

یہ تمام واقعات ایک ایسی اساسی صداقت کو منکشف کرتے ہیں، جس کو جبلت پر لکھنے والوں میں سے اکثر نے نظر انداز کیا ہے۔ ہماری مراد اس صداقت سے ہے، کہ جبلی فعلیت معمولاً کم و بیش پیچیدہ اورا کی فعلیت سے شروع ہوتی ہے، اور اس فعلیت کی قابلیت حیوان کی سرشت میں ہوتی ہے، اور یہ مجموعی جبلی میلان (یا جبلت) کا اتنا ہی لازمی جزو ہوا کرتی ہے، جتنی کہ جسمانی حرکات کے اس سلسلہ کو صادر کرنے کی قابلیت، جس کو ہم دیکھ سکتے ہیں۔ مادہ کے جبلی جواب کا پہلا حصہ یہ ہے، کہ وہ کنجی کے نمونے کا فعلی ادراک کرے، یا اس کا اندازہ لگائے۔ اگر قدرت کی طرف سے اس کو اس کنجی کے مطابق ایک خاص نمونہ کا قفل عطا نہ ہوا ہوتا، وہ نو نر کے تمام ناز و انداز کی طرف آنکھ اٹھا کر نہ دیکھتی، خواہ جسمانی حرکات کی قابلیت اس کی سرشت میں کسی قدر معین ہوتی، اور ان حرکات کے صدور کے لئے ہیجان بالقوۃ کسی قدر شدید ہوتا۔ توانائی اور حرکات مناسب موقعہ یعنی نہایت ہوشیاری سے قفل میں کنجی لگانے پر ظاہر صرف اس وجہ سے ہوتی ہیں، کہ اس توانائی اور ان حرکات کے ذخیرہ میں ایک قفل پڑا ہے، جس میں یہ کنجی لگتی ہے۔

جبلی کردار کی یہ خصوصیت "خلوت پسند" بھڑوں میں بھی نظر آتی ہے، لیکن اس ضمن میں میں نے ان پر زور اس لئے نہیں دیا، کہ پرندوں میں اس کا ظہور بہت واضح اور صاف ہوتا ہے۔ چونکہ ہر نوع کے بھڑ، ایک خاص قسم حیوانات، مثلاً مکڑی، ٹڈا، جھانجھا وغیرہ کا شکار کرتی ہیں، اس لئے ظاہر ہے کہ شکار کو پکڑنے، اس پر قابو پانے، اور اس کو سوراخ کی طرف کھینچ کر لانے میں جو سلسلہ جبلی فعلیت کا صادر ہوتا ہے، اس کی ابتدا اس مخصوص شے، یعنی اس خاص شکار سے ہوتی ہے، جو بھڑوں کے ہر نوع کے لیے مخصوص ہے۔ ہم یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ یہاں کون سے احساسی ارتسامات زیادہ اہم ہوتے ہیں، لیکن اغلباً بصری ارتسامات سب سے زیادہ اہم ہوتے ہیں، اور بھڑ کی ہر نوع کی اس جبلت کی کنجی اس مخصوص شکار کی جسمانی شکل اور اس کی مخصوص حرکات ہیں، جیسی کہ یہ بھڑ کو نظر آتی ہیں۔

اب ہم پھر کبوتروں کی طرف عود کرتے ہیں۔ ان میں استعطاف کی جبلی فعلیت کچھ دنوں

بعد جفتی کھانے پر ختم ہوتی ہے (جس کا بالعموم کئی بار اعادہ کیا جاتا ہے)۔ اب فعلیت کے ایک نئے حصے کا آغاز ہوتا ہے، یعنی وہ گھونسلا بنانا شروع کرتا ہے۔ اس حصے میں دو اور چھوٹے حصے ہوتے ہیں، یعنی موزوں مقام کا انتخاب اور گھونسلے کی تعمیر۔ جب کچھ دنوں کے بعد یہ کام ختم ہو جاتا ہے، تو گھونسلے میں انڈے دئے جاتے ہیں، اور تیسرا حصہ شروع ہوتا ہے، یعنی انڈوں پر بیٹھنا۔ یہ اس وقت تک جاری رہتا ہے، جب تک کہ تقریباً تین ہفتوں کے بعد بچے نہیں نکل آتے۔ اس کے بعد چوتھے بڑے حصے کا آغاز ہوتا ہے۔ یعنی بچوں کو چوگا دینے کا کام، جو چند ہفتوں تک جاری رہتا ہے۔ اس پر یہ دور ختم ہو جاتا ہے۔ پھر کچھ ہی عرصہ کے بعد استعطاف کا کام دوبارہ شروع ہوتا ہے اور چار بڑے، اور متعدد چھوٹے حصوں کے دور کا اعادہ ہوتا ہے۔ ان حصوں میں سے ہر ایک میں دونوں پرندے ایک دوسرے کی بے انتہا مدد کرتے ہیں۔ چنانچہ انڈوں پر بیٹھنے کے حصے میں، ہر روز صبح کے وقت نر پرندہ گھونسلے کے قریب آتا ہے، جہاں مادہ کل سہ پہر مسلسل بیٹھی ہوئی ہے، اور نہایت نرمی سے اس کو اٹھا کر اپنے آپ بیٹھ جاتا ہے۔ مادہ باہر نکلتی ہے، اور دانہ پانی کی تلاش میں اڑ جاتی ہے۔ اس کے بعد تقریباً چھ گھنٹے تک کے لئے انڈوں پر بیٹھنے کا کام نر کے سپرد کر دیتی ہے، اور اپنے آپ آزاد پھرتی رہتی ہے۔

کبوتر کے جوڑے کی ایک دوسرے کے ساتھ یہ وفاداری بہت موثر اور نفیس ہے۔ بعض صورتوں میں یہ جوڑ کئی سال تک قائم رہتا ہے، اور صرف موت اس کا خاتمہ کرتی ہے۔ یہ گویا ملائم، نازک، اور خوش اسلوب افعال کا ایک دائمی دور ہوتا ہے، جو ایک پرندہ اپنے دوسرے رفیق زندگی، اور اپنی اولاد کی خاطر کرتا ہے۔ اس میں خلل صرف اس وقت پڑتا ہے، جب ان میں سے کوئی پرندہ اپنے گھر کی حفاظت کے لئے لڑتا ہے، یا نر پرندہ اپنے شریک زندگی کو بچانے کی خاطر کسی اور غاصب پرندے کا مقابلہ کرتا ہے۔ لیکن یہاں ہم کو کردار کی ان صورتوں کی اخلاقی یا جمالیاتی حیثیت سے کوئی سروکار نہیں۔

اشتہا[1] بحیثیت جبلی کردار کے جزو کے

پروفیسر کریگ نے بجا طور پر ان شہادتوں کی طرف توجہ دلائی ہے جو کبوتروں کے جبلی

---

[1] Appetite

کردار میں اشتہا کے وجود کے متعلق ملتی ہیں۔ جب ہم بھوکے پیاسے یا مغلوب الشہوت ہوتے ہیں
تو ہم اشتہا کے تجربے کے معنوں سے واقف ہو جاتے ہیں۔ لیکن یہاں ہم اشتہا کی خارجی شہادتوں
کی تلاش اور اس کی شرائط کو سمجھنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ لفظ "جبلت" کی طرح جب لفظ اشتہا
حیوانات کے لئے استعمال ہوتا ہے تو اس سے ان کے کردار کا ایک عام واقعہ مراد ہوتا ہے۔
یعنی یہ کہ ایک خاص قسم کا جبلی کردار کنجی کے باقاعدہ استعمال کے باوجود بھی ہمیشہ صادر نہیں
ہو سکتا۔ چنانچہ ایک بچہ بھی گھوڑے کو پانی کی طرف لے جا سکتا ہے لیکن بڑے سے بڑے
شہسوار بھی اس کو پانی پینے پر مجبور نہیں کر سکتے۔ اگر کر سکتے ہیں تو صرف اس طرح کہ اس کو
ایسے حالات میں رکھیں جن کی وجہ سے اس پانی کی اشتہا پیدا ہو۔

عام معنوں کے مطابق تو بھوک اور پیاس اشتہا کی مثالیں ہیں لیکن اغلب یہ ہے
کہ ہر جبلی فعل کسی نہ کسی حد تک اشتہا پر موقوف ہوتا ہے۔ چنانچہ درندے شکار صرف اس
وقت کرتے ہیں جب وہ بھوکے ہوتے ہیں۔ سیر شدہ بلی اپنی دم پر چوہوں کو کھیلتے دیکھتی
ہے اور تعارض نہیں کرتی۔ ابیچی کو اپنی ڈبیا صرف اس وقت یاد آتی ہے جب اس کو اس کی
"طلب" ہوتی ہے۔ بالکل اسی طرح کبوتر کی تناسلی فعلیت کے دور کا ہر بڑا حصہ بھی اسی
طرح کی کسی اشتہا پر موقوف معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ موسم بہار میں جفتی کھانے کی اشتہا پیدا
ہوتی ہے اور پھر دور کے ختم ہو جانے پر اس کا بھی ظہور ہوتا ہے۔ اس موسم کے علاوہ اور موسموں میں مادہ
نر کی قربت و مصاحبت کا کوئی جواب نہیں دیتی اور نر بھی بالعموم اس قربت و مصاحبت کی کوشش
نہیں کرتا۔ جب جفتی کھانے کا کام ہو جاتا ہے تو ایک نئی اشتہا میدان میں آتی ہے۔ کاشین اور
دیوار کے سوراخ، گھاس پھوس اور تنکے جو پہلے حصہ میں کوئی جواب پیدا نہ کرتے تھے اب وہ
کنجی بن جاتے ہیں جو دوسرے حصے کی فعلیتوں کے قفل کو کھولتی ہے۔ اسی طرح گھونسلا اور
انڈے تیسرے حصے کی فعلیتوں کی کنجی بن جاتے ہیں یعنی یہ کہ اب "بیٹھنے" کی اشتہا ظاہر ہوتی
ہے۔ بچہ نکلنے کے بعد یہ اشتہا آہستہ آہستہ ایک دوسری اشتہا کے لئے سجادہ خالی کرتی
ہے یعنی اب بچوں سے ستائے جانے اور ان کے دانہ دنکے کے مطالبہ کو پورا کرنے کی اشتہا
کی حکومت شروع ہوتی ہے۔ اگر اس دور کے کسی حصے میں مرض یا بڑھاپے، سردی یا کسی
اور وجہ سے اشتہا پیدا نہ ہو تو تمام دور مختل ہو جاتا ہے اور اپنی غایت کو نہیں پہونچتا۔
لہٰذا سوال یہ ہے کہ ہم اشتہا کے وجود کا اندازہ کس طرح کرتے ہیں؟ اس کی

خارجی، یا معروضی، علامات کیا ہیں؟ ان علامات میں سے پہلی تو وہ ہے، جس کی طرف ہم اس سے قبل اشارہ کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ مخصوص اشیا (قفلوں کی کنجیاں) صرف مناسب موقعوں پر جبلی جوابات پیدا کرتی ہیں۔ مشین تو موجود ہوتی ہے، لیکن وہ قوت محرکہ موجود نہیں ہوتی، جس کے بغیر کنجی پھرانے سے پہیے حرکت نہیں کرتے +

دوم، کنجی، یعنی مخصوص شئے، کی غیر موجودگی میں بھی ایک اشتہا اپنے آپ کو ایک کم و بیش غیر واضح بے قراری و بے چینی کی صورت میں ظاہر کرتی ہے۔ یہ گویا ایک سرگردانی ہے، جو اس شئے کے گزشتہ تجربے کی عدم موجودگی میں، بالعموم کم و بیش بے تکی قسم کی ہوتی ہے، لیکن جو باوجود اس کے غیر واضح طور پر مقصدی معلوم ہوتی ہے کیونکہ یہ بھی ایک ایسی شئے کی تلاش ہے، جس کی واضح طور پر پیش بینی نہیں ہوئی۔ یہ ایسا ہے، گویا جو توانائی کہ جبلی فعل کے ہر حصہ کی تحریک کرتی، اور اس کو باقی رکھتی ہے، اس کے چشمہ میں طغیانی آتی ہے، اور اس کی وجہ سے یہ توانائی تمام حرکی آلات میں پہونچ جاتی ہے۔ اس طرح ان مشینوں میں بے تکی فعلیت پیدا ہو جاتی ہے، تاآنکہ وہ حیوان اپنے مخصوص شئے کو پا لیتا ہے۔ صرف یہی شئے اس توانائی کی رہنمائی ان راستوں کی طرف کر سکتی ہے، جو جبلی منزل مقصود تک جاتے ہیں۔ اور یہ اس طرح ہوتا ہے، کہ دروازہ کا قفل اس شئے کی وجہ سے کھل جاتا ہے، اور زائد توانائی مناسب راستوں میں منتقل ہو جاتی ہے +

اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اشتہا، یعنی جبلت کی توانائی کا ذخیرہ، بہت بڑی حد تک جسمانی جمع و تفریق[1]، اور ان داخلی و خارجی اثرات سے معین ہوتا ہے، جو اس پر پڑتے ہیں۔ ان اثرات میں درجہ حرارت، خوراک، کیمیاوی مادے، بالخصوص وہ مرکب داخلی رینیشیں، جنہیں ھارمونز[2] یا انڈوکرینز[3] کہا جاتا ہے، قابل ذکر ہیں۔ اور اس میں بھی شبہ نہیں ہو سکتا، کہ جبلی فعل کی پیدائش، یعنی مخصوص شئے کے ادراک کی وجہ سے جبلت کے دروازے کا کھلنا، اشتہا کی شدت کو اور بڑھا دیتا ہے۔

---

[1] Metabolism

[2] Hormones

[3] Endlocrines

بعض جبلی کردار، بالخصوص تلاشِ خوراک میں اشتہا بہت نمایاں ہوتی ہے اور صورتوں میں یہ اتنے واضح طور پر ظاہر نہیں ہوتی، لہٰذا اس کے نظر انداز کئے جانے کا احتمال رہتا ہے۔ مثلاً لڑائی کی جبلت میں، جو بعض حیوانات میں کام کرنے کے لئے ہر وقت تیار رہتی ہے، اگرچہ بعضوں میں یہ بھی اشتہا کے کم از کم ان معنوں میں، تابع ہوتی ہے کہ بعض موسموں میں، اور موسموں کی نسبت اس کا عمل فوری اور شدید ہوتا ہے[۱]۔

جبلی فعلیت کے بعض عام اصول

ہم نے اب جبلی کردار پر اتنا غور کر لیا ہے، کہ ہم بعض عام اصول مدون کرنے کی کوشش کر سکتے ہیں۔

سب سے پہلے ہم کو یہ دریافت کرنا ہے، کہ "ایک جبلت" کے جملہ کے استعمال سے کوئی فائدہ ہوتا ہے یا نہیں اور اگر یہ ایسا ہی ہے، تو یہ اصطلاح کس طرح استعمال کی جائے اور اس سے کیا مراد لی جائے[۲]؟ میں نے خود "جفتی کھانے کی جبلت" کے ضمن میں اس کو استعمال کیا ہے اس سے قبل میں "ایک جبلت" کی اہم خصوصیات کو واضح کرنے کی کوشش کر چکا ہوں۔ میرے نزدیک "ایک جبلت" ذہنی ساخت کا ایک عینی واقعہ ہے، جس کو ہم کردار اور تجربے کے واقعات سے نتیجہ کرتے ہیں۔ چونکہ

---

[۱] بعض مصنفین مثلاً پروفیسر ڈریور Prof. Drever اشتہاؤں کو جبلتوں سے علحدہ سمجھتے ہیں۔ (دیکھو اس کی تصنیف (Instinct in man) ان کے نزدیک یہ دو مختلف قسم کی خلقی تنظیمات ہیں۔ جو کچھ میں نے اوپر کہا ہے، اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ یہ انفصال کس قدر ناممکن ہے۔ (مصنف)

[۲] یہ عام استعمال کی مطابقت میں ہے، لیکن ماہرین نفسیات میں بھی اس کی نظیریں ملتی ہیں چنانچہ منجملہ اوروں کے پروفیسر ولیم جیمس اس کو اختیار کرتا ہے میں نے اپنی کتاب Introduction Social Psychology میں اسی جملہ کو استعمال کیا ہے اور اس کو معین ترمعنی دینے کی کوشش کی ہے۔ زمانۂ حال میں اس استعمال پر بہت کچھ لے دے ہوئی ہے۔ چنانچہ پروفیسر (بقیہ حاشیہ صفحۂ آئندہ پر)

یہاں ہم حیوانی کردار پر بحث کر رہے ہیں، لہذا تجربہ کے واقعات بھی استاجی ہیں۔ لیکن جیساکہ میں آگے چل کر واضح کروں گا، انسانی تجربے کی تمثیل پر ان کو منتج کرنے کے کافی مضبوط دلائل ہمارے پاس ہیں۔ میں اس سے قبل بھی ذہنی ساخت کے واقعات اور وظائف یا "فعلیت" کے واقعات کی تفریق کی اہمیت پر زور دے چکا ہوں۔ "ایک جبلت" یا "اس کبوتر کی جفتی کھانے کی جبلت" کی سی اصطلاح کے استعمال سے ہم اس تفریق کا دیانتدارانہ مشاہدہ کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں۔ اس استعمال پر تنقید کرنے والے کا اعتراض ہے، کہ آخر اس سے تم کو فائدہ کیا ہوتا ہے؛ تم کہتے ہو، کہ استعطاف، اور جفتی کھانے کے دوران میں جو کردار کہ اس کبوتر کا ہوتا ہے، وہ اس بات کا نتیجہ ہوتا ہے کہ کبوتر "اس جبلت" کا مالک ہے، اور یہ کہ "یہ جبلت" اس میں کام کرتی ہے۔ لیکن "یہ جبلت" کردار کے ان واقعات کا سکونی الفاظ میں براہ راست ترجمہ ہے، جو مشاہدے میں آتے ہیں اور بس۔ اس لفظ کے استعمال سے کردار کے متعلق نئی معلومات حاصل نہیں ہوئیں، نہ اس سے اس پر کوئی مزید روشنی پڑتی ہے۔

میرا جواب یہ ہے ۱۔ (۱) جبلت کسی ایک فعل، یا ایک سلسلۂ کردار میں اپنی پوری ماہیت کا اظہار نہیں کرتی۔ "اس جبلت" کی تعریف کی تدوین مختلف مواقع پر ایک ہی حیوان کے کردار کے مشاہدے سے ہوتی ہے، اس واقعے کی بنا پر "اس جبلت" کا جملہ شاید جائز کہا جا سکے لیکن (۲) اس خاص کبوتر میں "یہ جبلت" محض ایک مثال ہے ایسی ہی صنفی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) جے۔ آر۔ کینٹر (Prof. J. R. Kantor)، دیکھو Psychological Review بابتہ جنوری سنہ ۱۹۲۱ء اس میں پیش ہے لیکن مسٹر اے۔ سی۔ فیلڈ (A. C. Field) نے اس کے متعلق جو کچھ لکھا ہے، وہ میرے نزدیک قابل فہم ہے (دیکھو مائنڈ بابت جولائی سنہ ۱۹۲۱ء مقالہ (Instinct Psychology and Faculty Psychology) اس تنقید کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک فعل کو "ایک جبلت" کی طرف منسوب کرنے سے یہ فعل اسی تاریکی میں رہ جاتا ہے، جس میں کہ وہ اس وقت رہتا ہے، جب کسی "قوۃ" کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ (مصنف)

اشیا' یعنی ایسی ہی جبلتوں' کی ایک بڑی جماعت کی' جن میں سے ہر ایک جبلت اس جنسیت اور نوع کے بہت سے کبوتروں میں سے ایک کی خلقت میں جا گزیں ہے۔ ہم اس کبوتر کی اس جبلت' کے بیان اور تفہیم کو اور بہت سے کبوتروں کے اسی طرح کے جبلی کردار کے مطالعے سے مکمل کرتے ہیں' جس طرح کہ ایک خاص پھول کی ساخت کے بیان کو ہم اسی نوع کے اور بہت سے پھولوں کے مطالعے سے مدون کیا کرتے ہیں۔ (۳) "اس جبلت" پر مزید روشنی اس نوع کے کبوتروں کے جفتی کھانے اور دیگر انواع کے پرندوں' دیگر حیوانات' اور نوع انسانی' کے جفتی کھانے کے تقابلی مطالعہ سے پڑتی ہے۔ موخر الذکر صورت میں تو ہم کو خود اپنے تجربوں' اور اوروں کے ان تجربوں سے بہت مدد ملتی ہے' جو کم و بیش بالواسطہ طور پر بے شمار ناولوں' افسانوں' اور نظموں میں بیان کئے گئے ہیں۔ (۴) "اس جبلت" پر مزید روشنی تمام مختلف قسموں کے جبلی کردار' اور تجربوں کے متقابلی مطالعہ سے پڑتی ہے۔ اس مطالعہ کی بدولت ہم عام جبلتوں کے متعلق چند تجربی قوانین' یا اصول' وضع کر سکتے ہیں' جن کا اطلاق ہم اس خاص جبلت پر یہ معلوم کرنے کی غرض سے' کر سکتے ہیں' کہ یہ ان کے مطابق ہے' یا نہیں۔ پھر ان ہی عام اصول کو ہم ان قیاسات کی صورت میں بھی استعمال کر سکتے ہیں' جو "جبلت" کے متعلق ہمارے مشاہدات و اختیارات کی رہنمائی کرتے ہیں۔ (۵) "اس جبلت" پر مزید روشنی جبلت کے خالصتہً حیاتیاتی مطالعہ' اور خصوصاً توریث کے مطالعہ' سے بھی پڑ سکتی ہے۔ چنانچہ یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ بعض سادہ جبلتیں قوانین مینڈل[1] کے مطابق منتقل ہوتی نظر آتی ہیں' اور بہت زیادہ احتمال اس بات کا ہے کہ مزید مطالعہ سے یہ ثابت ہو گا کہ "ایک جبلت" ایک فرد کے جسم کی ساخت کا مینڈلی[2] اکائی عنصر ہے۔ اگر یہ احتمال حقیقت میں تبدیل ہو جائے'

---

[1] Mandelian Laws

[2] Mandelian unit factor

تو یہ بذاتِ خود" ایک جبلت" کی اصطلاح کے استعمال کو جائز ٹھہرائے گا، اور اس کا مقتضی ہوگا۔ (۶) موخرالذکر ہی کے قریب قریب وہ روشنی ہے جو" ایک جبلت" (بحیثیت اکائی عنصر) پر ایک ہی نوع حیوانات کے مختلف خاندانوں کے متقابلی مطالعہ سے پڑتی ہے۔ چنانچہ ہم کو معلوم ہے کہ مرغابیوں میں سے بعض اچھی" انڈے دینے والی" ہوتی ہیں، اور بعض" اچھی بیٹھنے والی"۔ یہ بحیثیت" انڈے دینے والی" کے پسند نہیں کی جاتیں کیونکہ یہ بہت جلد" کڑک" ہوجاتی ہے۔ بعض مرغابیاں اچھی" مائیں" بنتی ہیں، اور بعض اچھی" انڈے دینے والیاں" اور" اچھی بیٹھنے والیاں" اس قدر بری" مائیں" ہوتی ہیں، کہ ان کے بچے ہمیشہ خطرے کی حالت میں رہتے ہیں معلوم ایسا ہوتا ہے کہ مرغابیوں کے جبلی کردار کے یہ تینوں پہلو یعنی انڈے دینا، بیٹھنا اور ماں بننا، ایک ہی نوع میں ایک دوسرے سے آزاد ہوکر قابل تغیر ہیں۔ اسی بناء پر ہم مجاز ہیں، کہ ان کو تین علیحدہ علیحدہ" جبلتوں" کی طرف منسوب کریں۔ اور اگر یہ ثابت ہوجائے کہ ان کیا سے ہر ایک مینڈلی اکائی کی صورت میں متوارث ہوتی ہے، تو پھر ہم نہیں کہ سکتے کہ ہٹ دھرم سا بٹ دھرم معترض بھی" ایک جبلت" کے استعمال پر کیونکر پیچ وتاب کھائیگا۔ (۷) "ایک جبلت" ایک فرد حیوان کی ساخت کی ابدی خصوصیت ہے، جو اپنی الگ" سوانح عمری" رکھتی ہے۔ اس میں عمل (یا عمل کی تیاری یعنی ان داخلی وخارجی مناسب حالات کا انتظار جن میں کنجی پھرائی جا سکے، اور استتہامی موجود ہو) صرف اس وقت شروع ہوتا ہے، جب اس فرد کی عام نشو و نما ایک خاص درجہ پر پہونچ جاتی ہے۔ پھر خود اس عمل کے دوران میں اس میں اور تغیرات اور ارتقاء ہوتے ہیں۔ یہ ذہنی ساخت کی اور خصوصیات کے ساتھ متقل وظیفی تعلقات پیدا کرتی ہے اور یہ خواہ بحالت فعلیت ہو یا بحالت انفعالیت، آخر کار (کم از کم بعض مثالوں میں) محو ہوجاتی ہے، یا اس میں الجھاؤ پیدا ہوجاتا ہے اور اب یہ مناسب ترین اجتماعِ حالات میں بھی عمل نہیں کرتی۔ (۸) جبلتوں کے متعلق کچھ

معلومات ہم کو ماہرینِ عضویات کی طرف سے بھی حاصل ہوتی ہیں۔ انہوں نے یہ
باور کرنے کے وجوہ بیان کئے ہیں، کہ نوع حیوانات کی ہر قسم کی جبلی فعلیت نظامِ
اعصاب کے خاص حصوں کے طبعی ارتقا اور صحت و استقامت پر موقوف،
اور اس کے ساتھ مربوط، ہوتی ہے۔ چنانچہ ثابت کیا گیا ہے، کہ دودھ پلانے والے
جانوروں کے جبلی افعال دماغ (اور بالخصوص بصری تھیلمس[1]) کے قاعدی
عقدوں پر زیادہ تر موقوف ہوتے ہیں۔ پھر اس بات کی بھی شہادت موجود
ہے، کہ جبلی فعلیت کی بڑی صورتوں میں سے ہر ایک عصبی بافت کے اس مخصوص
حصے پر بالخصوص موقوف ہوتی ہے، جو قاعدی عقدوں کے اندر ہوتا ہے۔ اس
کے علاوہ ماہرینِ عضویات آج کل ثابت کر رہے ہیں، کہ داخلی افرازات[2]
یا ھارمونز، جبلی فعلیتوں کی بعض صورتوں کو مدد پہونچاتے، اور ان میں
آسانیاں پیدا کرتے ہیں۔ احتمال اس بات کا ہے، کہ ایک یا زائد ھارمون
ہر ایک جبلت کی اس طرح خدمت کرتے ہیں، اور ان ھارمونز کا جبلی
کردار کی دوسری صورتوں پر یہ مخصوص اثر نہیں ہوتا۔ (۹) لہذا جب میں
"اس خاص کبوتر میں اس جبلت" کا ذکر کرتا ہوں، تو میں اس کے اس کردار
کو سکونی الفاظ میں بیان نہیں کرتا، جس کا میں نے مشاہدہ کیا ہے۔ برخلاف
اس کے میرا اشارہ ایک بڑے ذخیرۂ علم کی طرف ہوتا ہے، جو مختلف میدانوں
میں مشاہدات و اختبارات کرنے کے بعد جمع ہوا ہے۔ (۱۰) اس کا نتیجہ
یہ ہے کہ جب میں کسی خاص حیوان کے کسی فعل کا نام لیتا ہوں اور کہتا
ہوں کہ "یہ اس کی جنسی، کھانے، یا لڑنے، یا کسی، اور جبلت کا مظہر ہے" تو جیسا
کہ بعض معترضین کا خیال ہے، میرا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ "یہ جبلی کردار ہے"
یا یہ کہ "یہ جبلت کا نتیجہ ہے"۔ میرے جملہ کا مطلب اس سے کہیں زیادہ ہے
اور جس شخص نے جبلت کا کچھ بھی مطالعہ کیا ہے، اس کے لئے اس جملہ کے معنی

---

[1] Optic thalamus

[2] Secretions

اتنے وسیع ہیں اگر کسی اور جلے کے نہیں ہو سکتے۔ منجملہ اور معنوں کے اس کا ایک
معنی یہ ہے کہ میں اس کردار کی آئندہ صورتوں کے متعلق پیشینگوئی کر سکنے کے قابل ہو جاتا
ہوں۔ اور ہر سائنٹفک پیشینگوئی کی طرح ہو سکتا ہے، کہ یہ پیشینگوئی بھی غلط
اور ناقص ثابت ہو، لیکن مشاہدہ اور استدلال کی بدولت جبلت بالعموم اور
اس خاص قسم کی جبلت بالخصوص کے علم کی زیادتی کے ساتھ ساتھ اس کا
درجہ یقین بھی اونچا ہوتا جاتا ہے۔ لفظ "استدلال" کا اضافہ میں نے
اس وجہ سے کیا ہے، کہ "ایک جبلت" پر بعض اعتراض کرنے والے اس
غلط فہمی میں مبتلا نظر آتے ہیں، کہ کردار کا علم عینی واقعات کردار کے مشاہدوں
کی محض رپورٹوں کی بنا پر کامیابی کے ساتھ تعمیر کیا جا سکتا ہے۔

جبلتیں بحیثیت منابع توانائی

ہمارا یہ کہنا بے جا نہ ہوگا، کہ ایک مخصوص جبلت (مثلاً جفتی کھانے کی) ایک خاص حیوان
کی خلقی ذہنی ساخت کی ایک خصوصیت ہے۔ اگر ہم کو کسی حیوان کے متعلق، سوائے اس کی
نوع اور جنسیت کے، کچھ اور علم نہو، تب بھی ہم اس کی جبلت کو ایک حد تک یقین کے ساتھ
نتیج کر سکتے ہیں، بعینہ اس طرح جیسے، کہ ایک ماہر نباتیات ایک پھول کی نوع کو معلوم کرنے
کے بعد اس کے غیر مرئی حصوں کی ساخت، اور ترتیب کو بیان کر سکتا ہے، اور ایک حد تک
وثوق کے ساتھ پیشینگوئی کر سکتا ہے، کہ وہ کس طرح اگیں، اور بڑھیں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ
ہر نوع حیوانات کو خاص خاص جبلتیں عطا ہوئی ہیں، جس طرح کہ پھول کی ایک معلومہ نوع
میں خاص حصے، یا آلات ہوتے ہیں، جو اس نوع کے ساتھ مخصوص ہوا کرتے ہیں۔

"ایک جبلت" ذہنی ساخت کا ایک واقعہ ہے۔ ہم کو ضرورت ایک ایسی عام
ترین اصطلاح کی ہے، جو ذہنی ساخت کی ان قابل تمیز خصوصیات پر دلالت کر سکے!
ہم نے "تصور" اور "احساس" اور ان تمام اصطلاحات کو رد کر دیا ہے جو واقعات ساخت پر بھی دلالت
کرتی تھیں اور فعلیت یا وظیفہ کے واقعات پر بھی۔ بہترین اگرچہ ذرا بدوضع، لفظ جو اس وقت مل سکتا ہے "میلان"[1] ہے

---

[1] Disposition

اس لفظ کو میں بصورت ایسی عام ترین اصطلاح کے اختیار کر رہا ہوں، جو ذہنی ساخت کی تمام وظیفی اکائیوں پر دال ہو، اور اس کے لئے میرے پاس ایک عمدہ نظیر بھی ہے۔ واقعہ یہ ہے، کہ میں روزمرہ گفتگو کے ایک لفظ کو، معنوں کی تحریف یا مسخ کے بغیر، نفسیات کے لئے مخصوص کر رہا ہوں، اور یہ کوئی نئی بات نہیں۔ نفسیاتی اصطلاحات کے لئے ہم نے روزمرہ گفتگو، اور ادبیات میں سے بہت سے الفاظ اسی طرح لیے ہیں۔

لہٰذا اب صورت یہ ہوئی کہ "ایک جبلت" ایک ذہنی میلان ہے، جس کی ماہیت کا انکشاف، وانتاج کردار اور تجربوں کی ان صورتوں سے ہوتا ہے، جن کو یہ معتین کرتا ہے پھر ہم تعیین کے ساتھ یہ نتیجہ بھی نکال سکتے ہیں، کہ ایک ٹھیٹ جبلت، ایک پیچیدہ میلان ہے، جس میں کہ ہم کم از کم دو حصے معلوم کر سکتے ہیں۔ اول وہ حصہ، جو ایک مخصوص شئے (جو گویا جبلت کی کنجی ہے) کے ادراک کو ممکن بناتا ہے۔ یہ حصہ وہ قفل ہے، جس میں کنجی لگتی ہے۔ دوم۔ وہ حصہ جو توانائی کے سیلان کو معتین کرتا ہے، اور اس کو ان تمام جسمانی آلات کی طرف لے جاتا ہے، جو جبلی فعلیت میں شریک ہوتے ہیں +

کیا ہم کو تیسرے حصے کو بھی دریافت کرنے کی ضرورت ہے؟ یہ بہت مشکل سوال ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ جب کسی حیوان میں جبلت کی تحریک ہوتی ہے، تو ہو سکتا ہے، کہ اس کے کردار میں توانائی بہت زیادہ خرچ ہو، اور یہ کردار بہت دیر تک باقی رہے یہاں تک کہ انتہائی صورتوں میں وہ حیوان تھک جائے، یا نیم جاں ہو جانے تک ثابت قدم رہتا ہے۔ جب کسی حیوان کے آلات جس، اس کی جبلتوں میں سے کسی ایک کی مخصوص شئے کے زیر اثر ہوتے ہیں، تو توانائی یا قوی و شدید فعل، (یہ چوکسی و خبرداری کی وضع کو باقی رکھنے ہی کا کیوں نہ ہو) کا پھوٹ نکلنا عام اور مخصوص نتیجہ ہوتا ہے۔ اکثر تو مخصوص اور منضبط حرکات کے علاوہ بہت سی، کم و بیش بے تکی حرکات بھی ہوتی ہیں، اور اس میں فاضل توانائی خرچ ہوتی ہے۔ مثلاً اس حالت میں جب بھیڑ شکار، یا اپنے سوراخ کے قریب بھن بھن کرتی ہے، یا جب کتا خرگوش کا کھوج لگاتا ہے، یا جب ایسا کبوتر جو کبھی جفت نہیں کھایا، کبوتری کے سامنے چھوڑا جاتا ہے۔ اس تمام کلام

ل۔ اس کی بہت سی مثالیں بیان کی جا سکتی ہیں۔ مجھے خوب یاد ہے، کہ میرے ایک بوڑھے کبوتر کی کبوتری دو بچے نکالنے کے بعد اتفاقاً مر گئی، تو یہ کبوتر بچوں کو چوگا (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

نہیں، کہ یہ زائد حرکات مفید بھی ہوتی ہیں، کیونکہ یہ سعی وخطا کے طریقے کو ممکن بناتی ہیں، اور اس طریقہ سے کردار میں اصلاح و ترمیم ہوجاتی ہے جب باقاعدہ اور منضبط حرکات کے لئے حالات موزوں ہوتے ہیں، تو یہ کردار بالعموم اس تمام توانائی کے بل پر باقی رہتا ہے، جو اس وقت اس عضو میں موجود ہوتی ہے معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ وہ حیوان اس خاص مہم یعنی جبلت کی طبعی غایت کے حصول میں بدل وجان منہمک ہے۔ اس کی یہ حالت اس وقت تک باقی رہتی ہے، جب تک وہ غایت حاصل نہیں ہوجاتی، اور حیوان تھک نہیں جاتا، یا کسی دیگر اور شاید قوی تر جبلت کا دورہ نہیں ہوجاتا۔ توانائی کے اس خرچ کو ہم کس طرح متصور کریں گے؟ یہ کہاں سے آتی ہے؟ اور یہ کس طرح آزاد ہوتی ہے؟

معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ جبلی فعلیت کا جوہر یہ ہے کہ توانائی اس طرح آزاد ہو، اور ایسے راستہ میں منتقل ہو، کہ ہم اسے نفسی طبیعی توانائی کا نام دے سکیں۔ ہم طبعًا یہ فرض کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، کہ یہ توانائی بالقوہ (جو بافتوں میں کیمیاوی صورت میں جمع رہتی ہے) کے آزاد، یا فعلی توانائی (یہ توانائی فعل کی صورت میں ہو یا برقی صورت میں، یا کسی اور صورت میں) میں بدلنے کی مثال ہے، اور غالبًا یہ خیال صحیح ہے۔ ہم بجا طور پر آزاد شدہ فعلی توانائی کے منابع، اس کے جمع اور آزاد ہونے کے مقام، اور اس کے ایک خاص رستہ میں منتقل ہونے کے طریقے، پر عضویاتی اصطلاحات کے ذریعہ غور کرسکتے ہیں[1]۔ لیکن چونکہ ہم ابھی تک

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) دینے کے سخت کام پر نہایت بہادری سے ثابت قدم رہا۔ میں نے اس کے کام کو ہلکا کرنے کی بہت کوشش کی، لیکن اتنا کام بھی اس کی زوال پذیر طاقت کے لئے بہت ثابت ہوا، اور قبل اس کے کہ بچے خود چگنے کے قابل ہوتے وہ مرگیا۔ (مصنف)

[1] اس عمل کی عصبی شرائط کا ایک قیاسی بیان میں اس سے قبل پیش کرچکا ہوں (دیکھو The Sources and Direction of Psychological Energy مطبوعہ رسالہ American Journal of Insanity بابتہ ۱۹۱۳ء) میرا خیال یہ ہے کہ ہر ایک جبلت اُن بندوں کے نظام میں مختلف ہوا کرتی ہیں، جو نظام اعصاب کے درآئندہ پہلو میں آزاد ہونے والی توانائی روکے رہتے ہیں۔ جبلت کے تہیج، یعنی قفل میں کنجی پھرنے کے وقت ان موریوں کا دہانہ کھل جاتا ہے اور جبلت کے برآئندہ راستے تمام ممکن الحصول آزاد توانائی (بقیہ حاشیہ صفحہ

نظام اعصاب کے اسرار و غوامض سے بے خبر ہیں، لہذا بہتر یہ ہے کہ ہم اپنے بیان میں وہ اصطلاحات استعمال کریں، جو معلومہ واقعات سے سب سے زیادہ مطابق، اور ہمارے نفسیاتی اغراض کے لئے سب سے زیادہ مفید ہوں۔ یہاں ہمارے لئے دو راستے کھلے ہوئے ہیں۔ اول ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ ہر ایک جبلت میں اس توانائی بالقوہ کا ایک ذخیرہ ہے، جو جبلت کے مہیج ہو کے وقت آزاد ہوتی ہے، اور مناسب رستوں میں منتقل ہو جاتی ہے، اور جو اس بے چینی اور بے قراری میں یہ نکلتی ہے، جو ہم دیکھ چکے ہیں، کہ اشتہا کی خصوصیت ہے۔ دوم ہم یہ فرض کر سکتے ہیں، کہ ایک حیوان کی مختلف جبلتیں توانائی کے ایک مشترک ذخیرے میں سے خرچ کرتی ہیں۔ بہت سے واقعات ایسے ہیں، جو موخر الذکر کے مقتضی ہیں، اور اس امر کو جائز قرار دیتے ہیں۔ لیکن اگر ہم اس کو قبول کر لیتے ہیں، تو ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ہر جبلت اس ذخیرے کی توانائی کو یکساں آزادی اور آسانی کے ساتھ خرچ نہیں کرتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جبلی کردار کی بعض صورتوں میں بالعموم توانائی کی ایک بڑی، شاید کثیر ترین، مقدار صرف ہوتی نظر آتی ہے۔ ان کے مقابلہ میں بعض ایسی ہیں، جو اس لحاظ سے بہت کمزور ہوتی ہیں۔ یہ اس درجے تک مہیج کی ہی نہیں جا سکتیں، کہ ان میں بہت زیادہ توانائی صرف ہو۔ چنانچہ اکثر حیوانات کا "استعجاب" اس نسبتہً کمزور جبلت کی شکل ہے۔ اس کے مقابلے میں اکثر انواع کی جفتی کھانے، یا لڑنے، اور بچ کر نکل جانے کی جبلتیں توانائی کی کثیر ترین مقدار کو متعین کرنے کے قابل نظر آتی ہیں۔ لہذا معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ ہم کو کسی ایسے عقیدے کی ضرورت ہے،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کے لئے صدر مخزن، یا "آخری مشترک" راستہ" بن جاتے ہیں۔ یہ مورکز ریڑھ دار جانوروں کے دماغ کے بصری سہمیہ میں واقع ہوتی ہیں۔ جو عقائد کہ پیش کئے گئے ہیں، ان میں سے میرے نزدیک سب سے زیادہ قابل قبول یہی ہے۔ لیکن باقی عقائد کی طرح یہ بھی محض قیاسی ہی ہے۔ (مصنف)

ے ڈاکٹر ڈبلیو، ایچ، آر، ریورز (W. H. R. Rivers.) کا خیال ہے، کہ ہر جبلت "سب کچھ، یا کچھ نہیں" کے اصول پر کاربند ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ اگر یہ مہیج ہوئی ہے، تو اس کا تہیج کثیر ترین ہوتا ہے۔ میرے نزدیک اکثر جبلتوں میں یہ صورت نہیں ہوتی۔ اپنی ایک جدید تصنیف **Instinct and the Unconscious** میں ریورز نے اپنا یہ خیال بدلا ہے (بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

جس میں یہ دونوں جمع ہوں، یا جو ان کے بین بین ہو۔ واقعات زیر بحث کا اس جملہ میں بہترین اظہار ہوتا ہے، کہ "ایک جبلت" کی تحریک سے فعل کا "ایک ہیجان" پیدا ہوتا ہے، یہ کہ ایک ہی جبلت میں اس ہیجان کی شدت (داخلی و خارجی) حالات تحریک کے مطابق مختلف ہوتی ہے اور یہ کہ کسی حیوان کی بہت سی جبلتوں کے ہیجانات میں وہی کثیر ترین شدت پیدا نہیں ہو سکتی، کیوں کہ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ جب دو جبلتیں بیک وقت مہیج ہوتی ہیں، تو ایک جبلی ہیجان دوسرے پر غالب آجاتا ہے[۱]۔

اب خواہ ہم یہ فرض کریں، کہ ہر ایک جبلت اپنا الگ ذخیرہ توانائی رکھتی ہے یا یہ کہ ایک حیوان کی تمام جبلتیں توانائی کے ایک مشترکہ ذخیرہ میں سے، بقدر ظرف، خرچ کرتی ہیں، اور یہ کہ جب ان میں سے کوئی مہیج ہوتی ہے، تو اس توانائی کا کچھ حصہ آزاد اور منتقل ہو جاتا ہے، ہر دو صورت جبلت کی توانائی، یا جبلت سے پیدا ہونے والی توانائی، کا ذکر بیجا نہ ہوگا، اور ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ ہیجان فعل کی محسوس شدت ایک مسئول آزاد شدہ توانائی کے سیلان کی شدت ہوتی ہے[۲]۔

جو لوگ کہ میکانکی تمثیلات پسند کرتے ہیں، ان کو ذیل کی تمثیل سے کچھ مدد مل سکتی ہے۔ ہم اُن میزانات کو، جو ایک عضو کی جبلتیں ہوتے ہیں، مندرجہ ذیل

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) یہاں وہ کہتا ہے کہ "سب کچھ یا کچھ نہیں" کے اصول پر بعض جبلتیں کاربند ہوتی ہیں اور بعض اس پر کاربند نہیں ہوتی (مصنف)

[۱]۔ ان ہی واقعات کو اس طرح بھی بیان کیا جا سکتا ہے، کہ یہ مختلف جبلی "رجحانات" کی اضافی شدتیں ہیں لیکن "ہیجان" کا لفظ بہتر معلوم ہوتا ہے۔ ہیجان فعل وہ چیز ہے، جس کا ہم کو خود تجربہ ہوتا ہے، اور جس کو ہم دوسروں میں بھی کام کرتے دیکھ سکتے ہیں۔ پھر یہ جوہر فعلیت کے واقعہ پر دلالت کرتا ہے۔ اس کے مقابلے میں "رجحان" میں وہ قابل اعتراض ابہام ہے (جو ماہرین نفسیات کے ہاں بہت مرغوب ہے) جس کی وجہ سے اس کو ساخت اور وظیفہ دونوں کے واقعات کے لئے استعمال کیا جا سکتا ہے (مصنف)

[۲]۔ اگرچہ کوئی شہادت ہمارے پاس اس بات کی موجود نہیں، کہ ہیجان کی محسوس شدت اور توانائی کے سیلان میں لزوم بہت گہرا ہوتا ہے، تاہم اپنے تجربہ کی بنا پر فرض کرنے کے مجاز ہیں، کہ یہ لزوم زیادہ تر ہیجانی ہوا کرتا ہے۔ (مصنف)

میکانکی انتظام سے تشبیہ دے سکتے ہیں۔ ہر ایک جبلت گویا (۱) ایک کمرہ ہے،
جس میں عمل تبخیر، یا کسی اور کیمیاوی عمل، سے برابر ایک گیس نکلتی رہتی ہے، اور یہ
گیس کمرہ بند ہونے کی وجہ سے اس میں جمع ہو رہی ہے۔ یہ تمام کمرے نہایت باریک
رستوں کے ذریعہ باہم ملے ہوئے ہیں، جب کسی دو کمروں میں گیس کا دباؤ
غیر مساوی ہو جاتا ہے، تو ایک کی گیس، سخت مزاحمت کے ساتھ، دوسرے
میں منتقل ہو جاتی ہے۔ (۲) ہر ایک کمرے میں باہر نکلنے کا ایک راستہ ہے،
جو نالیوں کے ایک پیچیدہ انتظام میں تقسیم ہو جاتا ہے، اور یہ نالیاں آلات
عاملہ کے ایک مجموعہ تک جاتی ہیں (یہ گویا اعصاب ہیں، جو عضلات اور غدود
تک جاتے ہیں) (۳) اس راستہ میں ایک دروازہ ہے، جو بند رہتا ہے
اور اس دروازے میں، کم و بیش پیچیدہ قسم کا ایک قفل پڑا ہے، جو اس
دروازے کے لئے مخصوص ہے (بعض صورتوں میں ہر ایک دروازے
میں بہت سے ایسے قفل ہوتے ہیں، نہ کہ ایک قفل) یہ دروازہ ایسا
مضبوط بند نہیں ہوتا، کہ اس میں سے گیس باہر نہ نکل سکے، اور کمرہ میں اس کا
دباؤ جس قدر ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ گیس باہر نکلتی ہے (یہ گویا اشتہا
اور وہ بے قراری ہے، جس میں اشتہا کا اظہار ہوتا ہے)۔ جب قفل
میں کنجی پھرائی جاتی ہے، تو دروازہ کھل جاتا ہے، اور گیس مختلف راستوں
میں سے نکل کر ان تمام آلات میں حرکت پیدا کرتی ہے، جن میں یہ پہونچتی ہے۔
اس کے ساتھ ہی کمرہ میں گیس کا دباؤ چونکہ کم ہو جاتا ہے، لہذا اس کے اندر
گیس کی پیدائش، یا آزادی، بہت سریع ہو جاتی ہے، اور اور کمروں سے بھی
کچھ گیس اس کے اندر آ جاتی ہے۔ کنجی وہ احساسی نمونہ ہے، جو جبلت کی مخصوص
شئے (مثلاً بلبل کا نغمہ، مور کی دم) ہمارے سامنے پیش کرتی ہے۔ کنجی پھرانے
کا فعل گویا اس شئے کا ادراک کرنا ہے۔ اس قسم کا میکانکی نمونہ نفسی طبیعی میلان
کے استحضار کے لئے لازماً غیر موزوں ہوتا ہے۔ اس میں اصلاح شاید اس طرح
کی جا سکتی ہے، کہ مقفل دروازے کی بجائے کافی دار صمام[۵] ہو، اور یہ صمام

---

۵ Valve

ایک بیرم[۱] کے چھوٹے بازو کے اٹھنے سے کھلتا ہو، اور اس کا یہ اٹھنا ہی بیرم کے لمبے بازو کے اس دباؤ کے متناسب ہو، جو اس کے آزاد سرے پر لگی ہوئی توی کمانی کی وجہ سے اس پر پڑتا ہے۔ جب تک یہ آلہ بحالت سکون رہتا ہے، اس وقت تک یہ دباؤ ڈاٹوں کے ایک سلسلہ کی وجہ سے، پیدا نہیں ہو سکتا۔ ان ڈاٹوں میں سے ہر ایک ڈاٹ اس طرح کھل سکتی ہے، جس طرح کہ ہارمونیم کے ایک پردہ پر انگلی رکھنے سے سُر نکلتی ہے۔ بیرم کا مکمل دباؤ اور اس لئے صمام کا پورا کھلنا، صرف اس طرح ممکن ہوتا ہے کہ چند مخصوص پردوں پر بیک وقت انگلی رکھی جائے۔ ان پردوں میں سے بعض پر انگلی رکھنے سے بیرم پوری طرح نہیں دبتا۔ یہ تمام پردے گویا حیوان کے آلات حس ہیں یعنی ہر وہ طبعی شئے ہے، جو پردوں کے مناسب اجتماع پر انگلی رکھتی ہے۔ اس تمثیل کو مکمل کرنے کے لئے ہم کو یہ بھی فرض کرنا پڑے گا، کہ جو آلات آزاد شدہ گیس کے دباؤ سے عمل کرتے ہیں، وہ اس قسم کے ہوتے ہیں، کہ مناسب اور موزوں حالات میں اس مجموعۂ عوارض کو بدل دیتے ہیں، جو پردوں کے بجنے کو معیّن کرتا ہے، اور اس طرح پردوں کا ایک نیا سلسلہ بجتا ہے۔ یہ نیا سلسلہ بیرم کو اس کی کمانی سے آزاد کر دیتا ہے، اور اس طرح کمانی دار صمام اپنی بند صورت کی طرف عود کر آتا ہے، اور شاید ایک اور بیرم میں عمل پیدا کرتا ہے جس کی وجہ سے کوئی اور صمام کھل جاتا ہے (مثلاً زنجیری جبلتوں میں)۔ اس طرح ایک اور مختلف آلہ میں فعلیت شروع ہو جاتی ہے +

یہ ان گھڑ تمثیل عضویہ کو ایک آلہ سے تشبیہ دیتی ہے، جس کے پردوں، اور جس کی ڈاٹوں پر فطرت کام کرتی ہے۔ میں پھر کہتا ہوں، کہ یہ تمثیل بالکل ناقص ہے۔ لیکن اتنی ناقص نہیں، جتنا کہ جبلی کردار کو سادہ اضطرابات اور رُخیوں کا سلسلہ کہنا +

جب ایک جبلی ہیجان پیدا، یا آزاد ہوتا ہے، تو عضویہ جبلت کی غایت کے حصول

---

[۱] Lever

کی کوشش میں مشغول ہوجاتا ہے۔ شئے ہیجہ کا ردعمل جو اس کی طرف سے ہوتا ہے، ایک کلی ردعمل ہوا کرتا
ہے۔ اس کی تمام قوت موجودہ ہیجان پر مرکوز ہوتی ہے اور مختلف آلات کا عمل فعلیت کے غالب نظام کے
تابع، اور مطابق ہوتا ہے۔ کسی کام یا فعلیت میں، عضویہ کے اس انہماک کو ہم اپنے آپ میں توجہ
کہتے ہیں، اور عام تحریک، جن کی نشانیاں ہم کو حیوانات میں اس وقت نظر آتی ہیں،
جب ان جبلتوں میں قوی و شدید تہیج ہوتا ہے، ہم میں "جذبہ" کہلاتی ہے۔ لہذا اب ہم "ایک
جبلت" کی تعریف اس طرح کر سکتے ہیں، کہ یہ ایک خلقی میلان ہے، جس کی وجہ سے عضویہ ایک
خاص قسم کی شئے کا ادراک (اس کی طرف توجہ) کرتا ہے، اور اس شئے کی موجودگی میں اس کو
ایک خاص جذبی تحریک، اور ایسے فعل کے ہیجان کا تجربہ ہوتا ہے، جو اپنے آپ کو اس شئے کے
تعلق سے ایک خاص طرز کردار میں ظاہر کیا کرتا ہے۔[1]

یہ تعریف عام طور پر صرف اس طرح صحیح بنے گی، کہ ہم "شئے" کے وسیع ترین معنی لیں اور
اس میں نہ صرف اشیا، اور عضوئے، بلکہ ان تمام عوارض حالات، کو بھی شامل سمجھیں، جن میں کہ ایک
حیوان ہو سکتا ہے، اور یہ حالات داخلی و خارجی کوائف کو بھی حاوی ہوں اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم
کو ہمیشہ یاد رکھنا چاہیئے کہ جو احساسی ہیجانات کہ آلات جس پر عمل کرتے ہیں، ان کا بڑا حصہ عضویے کے
اندر کی طرف سے آتا ہے، اور یہ احساسی ہیجانات کے مجموعہ کا اہم، اور ہر دم بدلنے والا حصہ ہیں،
صفحات آئندہ میں، "ایک جبلت" کی تعریف کی مزید مثالیں پیش کروں گا، اور اس
کے جواز کو ثابت کرنے کی کوشش کرونگا۔ بعض صورتوں میں ایک خاص فعل، یا سلسلۂ کردار،
کو ایک جبلت کا مظہر کہنا مشکل ہو سکتا، اور ہوتا ہے۔ لیکن یہ دقت اصول کی نہیں، بلکہ
عمل کی پیدا کردہ ہے۔ اصولاً تو یہ سوال بالکل جائز ہے، کہ "اس نوع حیوان میں کتنی جبلتیں
ہیں؟"۔ اسی طرح ان اشیا و حالات کو معلوم کرنے کی کوشش بھی بے جا نہیں، جو ان میں سے

---

[1] ہم اس تعریف کو مکمل تر اس طرح بنا سکتے ہیں کہ لفظ "میلان" سے قبل "ذہنی" "یا عضویاتی" یا "عصبی"
یا "نفسی طبعی" کی صفت کا اضافہ کریں۔ ان تمام میں شائد سب سے آخری سب سے زیادہ قابل ترجیح ہے
کیونکہ اس کی صریحی دلالت یہ ہے، کہ یہ میلان جسمانی فعل اور تجربہ کے آئندہ راستے، دونوں کو معین کرتا ہے
اگر ہم "عضویاتی یا عصبی" کی صفت استعمال کریں، تو ہم کو یہ صاف طور پر سمجھ لینا چاہیئے، کہ ہم کسی طرح بھی جبلی
فعل کی میکانکی تاویل کی تائید نہیں کر رہے (مصنف)

ہر ایک کو پیدا کرتے ہیں۔ اسی طرح جو کردار کہ ان میں سے ہر ایک سے معیّن ہوتا ہے، اور جس غایت (یا تغیر حالات) سے ہیجان کی تشفی ہوتی، اور سلسلۂ فعلیت ختم ہو جاتا ہے، ان کی دریافت بھی بے محل نہیں

ایک جبلت کی سوانح عمری

ہر جبلت عضویے میں بتدریج نشو و نما پاتی ہے، اور مکمل طور پر ترقی یافتہ ہونے سے قبل بھی جزوی اور ناقص صورت میں اس کا اظہار ہو سکتا ہے۔ لیکن کیڑوں میں ایسا نہیں ہوتا، کیونکہ وہ پوری طرح (یا تقریباً پوری طرح) ترقی پا کر عملی دنیا میں قدم رکھتے ہیں، دوسرے الفاظ میں کیڑوں میں جوانی یعنی نشو و نما، کا وہ زمانہ نہیں ہوتا، جس میں مہارت اور علم اکتساب کئے جاتے ہیں، اور جبلتیں آہستہ آہستہ پختہ ہوتی رہتی ہیں۔ لیکن جوانی کے اس زمانے سے بھی تمام کیڑے محروم نہیں رہتے۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ "خلوت پسند" بھڑیں اپنی زندگی کے سب سے بڑے کام یعنی بچوں کی نشو و نما کے لئے موزوں حالات میں انڈے دینے، سے قبل آزادی کے ساتھ آوارہ گردی کر لیتی ہیں۔ یہی ان کی جوانی کا زمانہ ہے۔ اس زمانہ میں وہ جبلتیں پختہ نہیں ہوتیں، جو انڈے دینے کے دور، اور اس دور کے چار بڑے حصوں، کو معین کرتی ہیں۔ اگر یہ پختہ ہوتیں، تو ان کا عمل شروع ہو گیا ہوتا۔ جہاں تک ہم معلوم کر سکتے ہیں، فعلیت کے اس دور کی ابتدا احول میں کسی تغیر سے نہیں، بلکہ جبلتوں کے پختہ ہونے سے ہوتی ہے۔ جوانی کے اس زمانے میں بھڑ کی ترغیب پیٹ بھرنے کی جبلت کی طرف سے ہوتی ہے۔ اس وقت وہ اپنا پیٹ بھرتی ہے، اور چھوٹے چھوٹے حیوانات کی طرف توجہ نہیں کرتی، جن کو وہ بعد میں اپنے بچوں کے لئے شکار کرنے والی ہے۔ اس تمام عرصہ میں وہ اس مقام کا وہ علم جمع کر لیتی ہے، جو تناسلی جبلتوں کے پختہ ہو جانے کے بعد ان جبلتوں کی کارفرمائی کے لئے ضروری ہے۔

بعض مثالیں ایسی ملتی ہیں، کہ جن میں اگر ایک جبلت اس وقت کے بعد متہیج نہیں ہوتی، جب وہ عموماً پختہ ہو جاتی ہے، تو یہ محو ہو جاتی ہے، یا کم از کم متہیج ہونے کے قابل نہیں رہتی۔ ایسی ہی چند مثالوں کی بناء پر "قانون بے ثباتی

"جبلت[1]" وضع کیا گیا ہے۔ اور خیال یہ ہے کہ اس کا اطلاق ہر ایک جبلت پر ہوتا ہے جیمس کی تعلیم تھی، کہ ہر ایک جبلت لازماً ناپائیدار ہوتی ہے یہ کہ اس کی عمر تھوڑی ہوتی ہے اور اس عمر میں یہ عادات فعل کی تشکیل کرتی ہے، یہ کہ ان جبلتوں کے محو ہو جانے کے بعد یہ عادات ان کی جگہ لے لیتی ہیں، اور یہ کہ اگر یہ عادات قائم نہیں ہوتیں، تو یہ جبلت بغیر نام و نشان چھوڑے، دنیا سے ہٹ جاتی ہے۔ اس نظریہ کو انسانی جبلتوں کے لئے بھی صحیح فرض کر کے جیمس نے اس پر تعلیمی عمل کے لئے چند اوامر و احکام مبنی کئے ہیں۔

لیکن مجھے یہ نظریہ بے بنیاد ہی نظر آتا ہے حیات حیوانی میں البتہ اس کی چند حیرت انگیز مثالیں ملتی ہیں، مثلاً وہ جبلت، جس کی وجہ سے بکری کا بچہ اپنی ماں کے پیچھے پیچھے پھرتا ہے۔ اس کے علاوہ معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ جیمس نے حیات انسانی میں عادت کی ماہیت، اور اس کے وظیفہ کو بھی پورا نہیں سمجھا۔ اکثر جبلتیں ہم کو ایسی نظر آتی ہیں، جن پر اس قانون بے ثباتی کا اطلاق نہیں ہوتا۔ چنانچہ جنگلی پرندے، جو بحالت قید انڈوں سے نکلتے، اور بڑھتے پلتے ہیں، اور جو ایسی تنگ جگہ رکھے جاتے ہیں، کہ جوانی کے بہت عرصہ کے بعد تک پر نہیں پھیلا سکتے، قفس سے نجات پانے کے بعد اُن تمام، یا اکثر جبلتوں کا اظہار کرتے ہیں، جو ان کی نوع کے لئے مخصوص ہیں[2]۔ اگر جیمس کی یہ تعلیم تمام انسانی جبلتوں کے لئے صحیح ہوتی، تو اس کی عملی اہمیت بہت زیادہ ہوتی۔ لیکن نفسی علاج امراض میں جو کچھ ترقی اس کی تصنیف کے بعد ہوئی ہے، اس سے اس نظریے کی غلطی ثابت ہوتی ہے۔ صحت کا عنصر اس میں بہت ہی خفیف ہے، یعنی یہ کہ ایک جبلت تکرار کی وجہ سے زیادہ سریع الہیج ہو جاتی ہے، اور اس کا ہیجان فعل زیادہ قوی ہو جاتا ہے +

---

[1] Law of transitoriness of Instinct

[2] خود میرا تجربہ ہے کہ جنگلی بطخیں، جو میرے مرغی خانہ میں انڈوں سے نکلیں، اور بڑھیں، اور جن کے پر ہمیشہ کٹے رہتے تھے، پانی کو معلوم کرنے کا حیرت انگیز رجحان ظاہر کرتی ہیں۔ پھر جب جوانی میں ان کے پر پورے نکل آتے ہیں، تو وہ نہایت آسانی کے ساتھ اڑ کر جنگل میں غائب ہو جاتی ہیں۔ یعنی نصف عمر کی قید کا ان پر کچھ اثر نہ پڑا۔ بعض پالتو جانور شیر کی آواز سے دہشت زدہ ہو جاتے ہیں، اور چھپتے پھرتے ہیں، حالانکہ اس سے قبل ان کو اس کا کبھی تجربہ نہیں ہوا۔ اکثر انواع کی جفتی کھانے کی جبلت مناسب مواقع نہ ملنے کے باوجود بھی باقی رہتی ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ اکثر پالتو جانور نہایت (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

عام الفاظ میں یہ کہنا غالباً صحیح ہوگا، کہ ایک حیوان کی پوری صحت اور طاقت کا انحصار اس بات پر ہے، کہ اس کی تمام جبلتیں کارفرما ہوں۔ جن حالات میں کہ جبلی فعلیت کی کوئی صورت پیدا ہوتی ہے، ان کی عدم موجودگی عضویوں کی صحت، اور ان کے نشوونما کے لئے مہلک ہوتی ہے۔ اس سے نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ اگر تمام جبلتوں کا ہیچ روک دیا جائے تو حیوان کے بچے میں نشوونما نہیں ہو سکتا، اور جوان حیوان جی نہیں سکتا۔ جنگلی حیوانات کو قید میں رکھ کر پالنے میں جو دقت پیش آتی ہے، اس کی بنا یہی ہوا کرتی ہے۔ ہم کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ کسی حیوان کی جبلتیں ہی اس کا جوہر، اور اصلی چیز، ہیں، اور اس کے تمام جسمانی آلات و وظائف ان جبلتوں کے محض خدمت گار ہیں۔ ایک نوع کی مکمل تخصیص اس کی جبلتوں کی بنا پر ہو سکتی ہے یعنی اس کی شکل، اس کا رنگ، اس کی ساخت اس کے افعال، اور اس کی عادات ہر چیز ان جبلتوں کے تابع، اور ان ہی سے معین، ہوتی ہے +

یہ واقعہ ایسا ہے، جو حیاتیاتی ارتقا کی بحثوں میں اکثر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ عام حیوان کا ارتقا اولاً جبلتوں کے تفرق اور ان کی تخصیص، کا عمل ہے۔ یہ حقیقت (جو اکثر نظر انداز کی جاتی ہے) اس وقت آشکارا ہو جاتی ہے، جب ہم مندرجۂ ذیل قسم کے واقعات پر غور کرتے ہیں:۔ سینگ دار جانور اس لئے نہیں لڑتے، کہ ان کے سینگ ہوتے ہیں بلکہ یہ سب اپنے سینگوں کو لڑائی کی جبلت کی خاطر تیار کرتے ہیں۔ اسی طرح درندے حیوانات پر اس لئے حملہ نہیں کرتے، کہ ان کے لمبے لمبے دانت ہوتے ہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے، کہ ان کے دانتوں اور پنجوں میں ترقی صرف اس وجہ سے ہوتی ہے، کہ ان میں تلاشِ خوراک کی جبلت اس سمت میں مخصص ہوتی ہے۔ سیل مچھلی پانی میں اس لئے نہیں رہتی، کہ اس کے

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ) آسانی سے "جنگلی" بن جاتے ہیں، اور جبلت کی اس زندگی کو دوبارہ اختیار کر لیتے ہیں، جس سے وہ پالتو ہونے کی صورت میں محروم تھے (مصنف)

پاؤں پروں کی شکل کے ہوتے ہیں اور جسم مچھلی کا سا۔ حقیقت یہ ہے کہ ان کی ساخت کی یہ خصوصیات نتیجہ ہیں اس بات کا، کہ اس کی تلاش خوراک کی جبلت مچھلیوں کے پکڑنے کے لیئے مخصوص ہوئی ہے۔ اور ہزاروں حیوانات کی شکل صورت، اور ان کے رنگ، جسمانی ساخت و وظائف کی جزئیات تک کا یہی حال ہے۔ عالم حیوانی کے ارتقا کو اس صورت میں متصور کرنا بے جا نہ ہوگا، کہ یہ ارادی اور بالجوہر ایک عمل ہے، جس میں جد وجہد کرنے کی ایک ابتدائی غیر متفرق قابلیت جبلی رجحانات کی صورت میں متفرق ہوتی ہے۔ جد وجہد کی اس غیر متفرق قابلیت اس ابتدائی توانائی کو ایلم برگسان نے "جوشش حیات"[1] اور دیگر فلاسفہ خصوصًا ڈاکٹر سی۔ جی۔ جنگ نے شہوت[2] کہا ہے لیکن اس کا بہترین نام حیاتی توانائی[3] ہے۔ ہم کہ سکتے ہیں، کہ جبلتیں بہت سے متفرق راستے ہیں، جن کے ذریعے حیاتی توانائی عضوئے کے اندر داخل ہوتی ہے، یا اس میں سے گزرتی ہے ہوسکتا ہے، کہ دو یا زائد جبلتیں بیک وقت متہیج ہوں۔ اب اگر ان کے رجحانات متبائن اور متناقض نہیں ہیں، تو کردار ان افعال کا مجموعہ ہوتا ہے، جو ان دونوں کے لیے مخصوص ہیں لیکن اس صورت میں ایک جبلت دوسری کو متغیر کرتی ہے۔ اگر ان کے رجحانات متخالف ہیں تو پھر ایک کشمکش ہوتی ہے، جس میں کبھی ایک کا غلبہ ہوتا ہے، اور کبھی دوسرے کا، یہاں تک کہ آخر کار ایک مغلوب ہو کر ختم ہو جاتا ہے۔ ایک صورت یہ بھی ہوسکتی ہے، کہ جب ایک جبلت حالت تہیج میں ہو، تو ایک اور متخالف جبلت متہیج ہو جائے (اگرچہ اس کا تہیج اس قدر آسانی سے نہیں ہوتا، جتنا کہ اس وقت ہوتا ہے، جب وہ حیوان بحالت سکون ہوتا ہے) اس صورت میں ممکن ہے، کہ پہلا کردار کم و بیش اچانک، اور مکمل طور پر رک جائے یہاں ہم فرض کریں گے، کہ دوسرے کا ہیجان، پہلے کے ہیجان کے مقابلے میں قوی تر تھا[4]

---

[1] Elan Vital

[2] Libido

[3] Vital Emergy

[4] یہ متباین حرکات کے تمانع (Reeiprocal Inhibition) کے عام قانون کی مثال معلوم ہوتی ہے (مصنف)

جبلتوں کی مخصوصیت کے مدارج

وصولی، یا ادراکی، اور عملی، دونوں، پہلوؤں میں جبلتوں کی مخصوصیت مختلف درجوں
میں ہوتی ہے۔ اس کو اچھی طرح سمجھ لینا بہت ضروری ہے کیونکہ اس کی غلط فہمی ہی جبلتوں کی
بحث میں تمام الجھنوں کی بنیاد ہے۔ جب ایک جبلت بہت زیادہ مخصوص، یا بلحاظ ساخت،
دونوں پہلوؤں میں بہت زیادہ مخصص ہوتی ہے، تو صرف اسی حالت میں یہ اپنے آپ کو موثر
صورت میں ظاہر کیا کرتی ہے، موثر اس وجہ سے کہ اس وقت یہ تقریباً مشین کی طرح اور
غیر معقول ہوتی ہے۔ یہ تخصص اکثر کیڑوں میں جاکر اپنے انتہائی عروج کو پہنچتی ہے۔
یہی وجہ تو ہے، کہ انہیں اکثر جبلی کردار کی بہترین شارحین کہا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہم کو
یوکا پروانہ کی اس زنجیری جبلت میں ملتی ہے، جو سلسلہ افعال کی تمام جزئیات کو مقرر کرتی
ہے۔ اسی سلسلہ کی بدولت انڈے ایک خاص مقام پر رکھے جاتے ہیں، اور یہ افعال صادر
اس وقت ہوتے ہیں، جب مطلوبہ شرائط (یعنی پھول کے مخصوص اوصاف) موجود ہوتی ہیں
یہ تو ظاہر ہے، کہ جس قدر مخصص ایک جبلت اپنے دونوں پہلوؤں کے لحاظ
سے ہوتی ہے، اسی قدر کم گنجائش عقل کی کارفرمائی کی ہوا کرتی ہے اگر یہ
وصولی پہلو کے لحاظ سے بہت زیادہ مخصص ہے، تو اس میں صرف ایک خاص قسم کی شئے کی موجودگی
سے تہیج ہوتا ہے، اور اس شئے میں کسی غیر معمولی اور غیر طبعی صفت کے ہونے سے جبلی کردار پیدا
نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر عملی پہلو بہت زیادہ مخصص ہے، تو جبلی فعل کے صدور کے دوران میں
غیر معمولی حالات کے پیدا ہونے کی صورت میں وہ حیوان طبعی غائت کے حصول کے ناقابل
ہو جاتا ہے۔ چنانچہ جب فلیبر کے ظالمانہ اور محققانہ استعجاب نے بھڑ کے شکار کو سوراخ
کے منہ سے بار بار ہٹایا تو یہی صورت پیدا ہوئی تھی +

اس کے برخلاف ایک جبلت جس قدر کم مخصص ہوتی ہے، اسی قدر
زیادہ گنجائش اور مطالبہ اس بات کا ہوتا ہے، کہ عقل جبلت کا تکملہ کرے۔ اس
لحاظ سے "خلوت پسند" بھڑیں بہت زیادہ مخصص جبلتوں والے کیڑوں (مثلاً یوکا پروانہ)
اور اعلیٰ ریڑھ دار جانوروں کے بین بین ہوتی ہیں۔ موخر الذکر کی جبلتیں اس قدر کم
مخصص ہوتی ہیں کہ سطحی بین نگاہ ان میں جبلتوں کے وجود ہی سے انکار کرتی ہے۔ اس کی

کچھ وجہ یہ بھی ہے کہ ان میں عقل جبلی کردار کو بہت زیادہ متغیر کرتی ہے۔
پرندوں کی جبلتیں عام طور پر بھڑوں کی جبلتوں کے مقابلے میں کم مخصص ہوتی ہیں۔
اسی لئے ان کے افعال میں عقل کی وجہ سے بہت تبدیلیاں ہو سکتی ہیں۔ لیکن جن طریقوں سے
عقل جبلی فعل کو متغیر کرتی ہے، ان کا بہترین مطالعہ دودھ پلانے والے جانوروں میں
ہو سکتا ہے۔

جبلتیں اور حرکی مشینیں

یہاں جبلی فعل کی ایک اور عسیر الفہم خصوصیت کی طرف توجہ دلانا مفید ہوگا۔ جب ایک
پرندے کے پورے پر نکل آتے ہیں، تو یہ کافی صحت کے ساتھ اڑنا شروع کر دیتا ہے۔ بالعموم
اس کی پہلی پرواز میں وہ کمال نہیں ہوتا، جو کچھ مشق کے بعد پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ غالباً
یہ ہے، کہ یہ طاقت پرواز کے پختہ ہونے سے قبل ہی اڑنا شروع کر دیتا ہے۔ اگر اس کو کچھ دن
اڑنے سے باز رکھا جائے تو اس کی پہلی پرواز ہی اس قدر ماہرانہ ہوتی ہے، کہ پختہ کار جوان
پرندے کی پرواز کا مقابلہ کرتی ہے۔ اسی طرح مرغی کا بچہ انڈے میں سے نکلنے کے گھنٹے دو گھنٹے
کے بعد ہی اپنے توازن کو پوری طرح قائم رکھ کر کامیابی کے ساتھ دوڑنا شروع کر دیتا ہے، اور اسی
عمر میں یہ حیرت انگیز صحت کے ساتھ چھوٹے چھوٹے دانوں پر ٹھونگ مارتا اور ان کو چونچ میں اٹھا لیتا ہے۔
بطخ کا نوزائیدہ بچہ پانی میں کود پڑتا ہے، اور اس طرح غوطے کھاتا اور تیرتا ہے، کہ اس میں اصلاح
کی گنجائش نظر نہیں آتی۔ صرف وہ پرندے انڈوں سے نکلنے کے کچھ دنوں بعد تک تقریباً بے بس
رہتے ہیں، جو نہایت محفوظ گھونسلوں میں جنم لیتے ہیں۔ لیکن یہ بھی اپنی ماں کو آتے دیکھ کر یا اس کی
اصلی یا نقلی آواز سن کر اپنے گھونسلوں میں چہکتے ہیں، اپنی گردنوں کو لمبا کرتے ہیں، اپنی چونچیں
کھولتے ہیں، اور چیخیں مارتے ہیں۔ یہ تمام افعال پیچیدہ، اور بہت سے عضلات کے انقباضات
پر مشتمل ہوتے ہیں۔ میکانکی سکول ان کو جبلی افعال کا ٹھیٹ نمونہ سمجھنے کی طرف طبعاً مائل
ہوتا ہے، اور باقی سب نمونوں کو نظر انداز کر کے اسی پر توجہ جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے
کہ یہ نہایت آسانی کے ساتھ ملتقت اضطرارات متصور کئے جا سکتے ہیں۔ ہم کو جس سوال پر
بحث کرنی ہے، وہ یہ ہے، کہ یہ محض اضطراری ہوتے ہیں، یا یہ کہ یہ اصلی معنوں میں جبلی افعال ہیں؟

بہر دو صورت ان میں اور جبلی کردار کی اُن ملتف صورتوں میں کیا تعلق ہوتا ہے، چلنا، اڑنا، تیرنا غوطے لگانا، اور اسی قسم کے اور جسمانی فعلیتیں جن کے اجزاء ترکیبی ہیں؟ یہ تو ظاہر ہے کہ کبوتروں کے جفتی کھاتے، یا ان کے لڑنے، یا جبڑے کے اپنے شکار کو پکڑتے، کی سی جبلی فعلیت میں جسمانی حرکت کی تمام وہ صورتیں شامل ہو سکتی ہیں، جو اس نوع کے لئے موزوں ہیں، اور یہ کہ جبلی فعلیت کے ہر بڑے حصے میں متطابق جسمانی حرکت کی اکثر بعینہ وہی قسمیں داخل ہوتی ہیں، جو اور حصول میں ہوا کرتی ہیں۔ اگر ہم خلقتہً متطابق حرکت کی ہر قسم کو ایک خاص جبلت کا مظہر سمجھیں، تو ہم کو کہنا پڑے گا کہ بڑی جبلتیں کسی نہ کسی طرح چھوٹی جبلتوں کو استعمال کرتی ہیں۔

بعض مصنفین، خصوصاً مسٹر اے، ایف، شینڈ[1] نے یہی مسلک اختیار کیا ہے۔ یہ لوگ ہر اس متطابق جسمانی حرکت کو "ایک جبلت" کا مظہر سمجھتے ہیں جس کے صادر کرنے کے لئے مشق کی بہت زیادہ، یا بالکل، ضرورت نہیں ہوتی۔ شینڈ کے عقیدے میں ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ وہ "جبلت" کی اصطلاح کو صرف ان ہی خلقتہً منتظم حرکی میلانات کے لئے استعمال کرتا ہے، اور جس چیز کو میں بڑی ٹھیٹ جبلت کہتا ہوں اس کو وہ "جذبی میلانات" کہتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ شینڈ نے صرف انسانوں اور دودھ پلانے والے جانوروں کا کردار پیش نظر رکھا ہے۔ میرا خیال ہے کہ اگر وہ پرندوں اور کیڑوں کی طرف توجہ کرتا، تو اس کو معلوم ہو جاتا کہ اس کا خیال باطل ہے۔ پروفیسر لائڈ مارگن نے بھی اس مسئلہ کے متعلق یہی راستہ اختیار کیا ہے۔ وہ کم از کم تین سطحات کی جبلتوں کو تسلیم کرتا ہے۔ وہ ان تمام خلقتہً منتظم عصبی ساختوں کو "ادنیٰ سطح کی جبلتیں" کہتا ہے، جو متطابق جسمانی حرکات کے صدور میں مدد کرتی ہیں، اور جن کو میں محض حرکی مشینیں کہہ کر جبلتوں سے ممیز کرتا ہوں۔ یہ وہ تمام جبلتیں، جن کو میں جبلتیں کہتا ہوں، اس کی اصطلاح میں "درمیانی سطح" کی جبلتیں ہیں۔ ان کے علاوہ وہ مکمل اعلیٰ سطح کی جبلتوں کو بھی تسلیم کرتا ہے

---

[1] A. F. Shand

جن میں صرف "تحفظ ذات" اور بقائے قوم کی دو جبلتیں داخل ہوتی ہیں۔ میرے نزدیک اعلیٰ سطح کی مزعومہ جبلتیں فرضی ہیں۔ ان میں سے ہر ایک دراصل بہت سی جبلتوں کا مجموعہ ہے، اور ان میں سے کوئی مجموعہ کسی معنوں میں بھی وظیفی وحدت نہیں۔ ان دونوں مجموعات میں قدر مشترک یہ ہے، کہ یہ تحفظ ذات' یا بقائے قوم میں مدد کرتی ہیں۔ لیکن تلاش خوراک، اور خطرہ سے بچ نکلنے سے بھی تو تحفظ ذات میں مدد ملتی ہے۔ میرے نزدیک ان سب کو ملا کر "اعلیٰ سطح کی جبلت" بنانا کسی طرح بھی جائز نہیں ہو سکتا۔ پھر یہ دونوں کی دونوں بقائے قوم میں ممد ہوتی ہیں، مثلاً اس حالت میں جب ماں اپنے بچے کے لئے خوراک کی تلاش کرتی ہے، اور اس کو محفوظ مقام میں چھپاتی ہے۔

لیکن میرا خیال ہے، کہ واقعات کا یہ طرز بیان غلط ہے۔ میری سمجھ میں نہیں آتا، کہ ان ملتف منطابق حرکات کو مختلف ممیز جبلتوں کے مظاہر کیوں کہا جائے۔ میری رائے تو یہ ہے، کہ یہ بالجوہر حرکی مشینوں کے مظاہر ہیں، اور ان حرکتوں میں سے ہر ایک کا صدور نظام اعصاب میں ملتف حرکی مشین پر موقوف ہوتا ہے۔ یہ حرکی مشین اس حرکی مشین کے مشابہ ہوتی ہے، جس کی وجہ سے ایک دماغ کٹے کتے کی ٹانگوں میں مناسب احساسی سلمات پر مناسب ہیجانات کے عمل سے چلنے کی سی، یا کھجانے کی سی، حرکات ہوتی ہیں۔ اغلب یہ ہے، کہ ان حرکی مشینوں[1] میں سے ہر ایک اُن احساسی آلات اور آلات سے ملی ہوتی ہے، جن کے تہیج سے اس میں فعلیت پیدا ہوتی ہے (مثلاً کھجانے کے اضطرار کی مشین میں) اگرچہ اس کی شہادت صرف چند مثالوں میں ملتی ہے، اور یہ مثالیں استثنائی ہیں۔

---

[1] یہ حرکی مشینیں ان عصبی عناصر سے مرکب ہوتی ہیں، جو زیادہ تر مخیخ (Cerebullum) میں واقع ہوتے ہیں اور جو کچھ شہادت ہمارے پاس موجود ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مخیخ کو نہ تو ہیجانی فعل سے کوئی براہ راست تعلق ہوتا ہے، نہ تجربہ سے۔ برخلاف اس کے مخیخ کی جسامت اُن حرکی مشینوں کی تعداد، پیچیدگی اور ان کے تطابق کی نزاکت کے متناسب ہوتی ہے، جن کو وہ نوع بالعموم استعمال کرتی ہے۔ یہ صورت اس وقت تو بالخصوص ہوتی ہے، جب ان میں تمام جسم کے نازک انضباطات بھی شامل ہوں، مثلاً اڑنے، یا تیرنے میں۔ چنانچہ یہ ان پرندوں اور ایک قسم کی مچھلی میں نسبتہً بڑا ہوتا ہے، جو اڑتے ہوئے کیڑے پکڑتے ہیں۔ (مصنف)

ہم ان حرکی مشینوں کو جبلتیں نہیں، بلکہ جبلتوں کے اوزار کہیں گے۔
ان میں ہر ایک وہ چیز ہے، جس کو ماہرین عضویات ایک "آخری مشترک راستہ" کہتے ہیں۔ اس لحاظ سے ایسا یہ راستہ کا کام دے سکتی ہے، جس سے وہ توانائی خارج ہوتی ہے، جو کسی ایک جبلت سے آزاد ہوتی ہے۔ اس میں تو شبہ نہیں کہ ہر ایک جبلت ایک خاص حرکی مشین میں اپنی توانائی کو، اور مشینوں کی نسبت، زیادہ آسانی سے منتقل کرتی ہے لیکن یہ اپنی توانائی کو اور مشینوں میں منتقل کرنے کی قابلیت بھی رکھتی ہے، اور مناسب حالات میں فی الواقع منتقل کرتی بھی ہے چنانچہ کبوتر کی لڑنے کی جبلت اپنی توانائی کو براہ راست، ان حرکی مشینوں میں منتقل کرتی ہے، جس کی وجہ سے دشمن کی طرف جارحانہ اقدام پر اور اس کے بعد اس تک پہنچنے پر ٹھونگیں مارنا، اور پروں سے تھپڑ مارنا ممکن ہوتا ہے۔ لیکن اگر دشمن اڑ جائے تو یہ لڑنے والا کبوتر اڑ کر اس کا تعاقب بھی کر سکتا ہے، اور نیچے اترنے کے بعد دوبارہ حملہ کر سکتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی کبوتر زمین پر ہو اور کسی وجہ سے چونک پڑے تو فوراً اڑ جاتا ہے لیکن اگر وہ درخت پر بیٹھا ہوا ہو تو وہ ہوشیار اور خبردار ہو جاتا ہے، اور آہستہ سے ایک خاص آواز نکالتا ہے۔ اس حالت میں وہ اڑتا صرف اس وقت ہے، جب چونکا دینے والی چیز بہت قریب اور قوی ہو۔ یہ ان جبلتوں کی مثالیں ہیں، جو مختلف مواقع پر مختلف حرکی مشین استعمال کرتی ہیں، اور یہ مثالیں ٹھیٹ جبلی کردار کی ہیں +

جن طریقوں سے کہ حیوانات کے بچے مختلف حرکی مشینوں کو پہلے پہل استعمال کرتے ہیں، ان کے مشاہدے سے ہمارے نزدیک یہ خیال ثابت ہوتا ہے، کہ ان کو جبلتوں کا ہم معنی نہیں کہا جا سکتا، بلکہ ان میں فعلیت پیدا ہونے کے لئے کسی جبلی ہیجان کی ضرورت ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ جامد مشین ہیں، جن کو "چلانے" کے لئے ایک ہیجان یا ایک توانائی درکار ہوتی ہے، جو کسی نہ کسی جبلت سے ماخوذ ہوتی ہے۔ اس کی صورت بعینہ بجلی کی موٹر کی سی ہے، جو بذات خود مشین ہے اور جس کو چلانے کے لئے ایک ایسی توانائی کی حاجت ہوتی ہے، جو کہیں اور پیدا ہوئی ہے (اگرچہ ہاتھ سے اس کا پہیا پھیرانے سے تمام مشین میں حرکت پیدا ہو سکتی ہے)۔ اس خصوص میں یہ اس حالت کے مشابہ ہے، جس میں کھانے کا اضطرار میکانکی طور پر پیدا کیا جا سکتا ہے،
اگر تم کسی ایسے کبوتر کی حالت پر غور کرو، جس کے تقریباً پورے پر نکل آئے ہیں، تو تم کو معلوم ہوگا، کہ اس کی پہلی پرواز یعنی اس کی اڑنے کی مشین کی پہلی فعلیت، خود اپنی

خاطر نہیں ہوتی، بلکہ والدین کے ساتھ رہنے کی خاطر ہوتی ہے' یعنی یہ کہ یہ تلاش خوراک کے ہیجان کے تابع ہوتی ہے۔ یا یہ اس صورت میں بھی ہو سکتی ہے' جب یہ کسی دشمن کے حملے سے بچنا چاہتا ہے۔ اسی طرح مرغی کے نوزائیدہ بچے کا پہلی مرتبہ ٹھونگ مارنا ایک چھوٹے سے دانے کے بصری مہیج کا محض اضطراری جواب نہیں معلوم ہوتا۔ حقیقت یہ ہے کہ اس مخصوص حرکی مشین کی تحریک تلاش خوراک کی جبلت کا ہیجان کرتا ہے۔ یہ ہیجان اپنے آپ کو اور مشینوں کی وساطت سے بھی ظاہر کر سکتا ہے، مثلاً اس حالت میں جب یہ اِدھر اُدھر بھاگتا پھرتا ہے' یا جب اس کی ماں زمین کرید کر ایک خاص آواز سے اس کو بلاتی ہے، اور یہ دوڑتا ہوا اس کے پاس جاتا ہے +

اس اصول کو، کہ جبلی ہیجان، حالات وقت کے مطابق' مختلف حرکی مشینوں میں سے ایک کو استعمال کر سکتا ہے' میکانکی قیاس' یعنی اضطراری مشین' کی صورت میں سمجھنا' یا اس صورت میں اس کی تاویل کرنا' بلاشبہ بہت مشکل ہے۔ لیکن واقعہ یہ معلوم ہوتا ہے' کہ اگر ہم اس کو تسلیم نہ کریں' اور اس کو پوری طرح پیش نظر نہ رکھیں' تو پھر ہم' جبلی کردار کی تاویل کی کوشش میں' ناقابل حل مشکلات میں پھنس جاتے ہیں +

ایک جبلت کی تعریف اگر حرکی مظاہر سے نہیں ہوتی تو کس طرح ہوتی ہے؟

یہاں پر بھی ہم ایک اور زیادہ مشکل سوال اٹھا سکتے ہیں اگر ایک جبلت اپنے آپ کو ہمیشہ ایک ہی طرح کی جسمانی فعلیت میں ظاہر نہیں کرتی' بلکہ بہت سی مختلف حرکی مشینوں میں یکے بعد دیگرے تحریک پیدا کر سکتی ہے، یا حالات وقت کے مطابق ان کو یکے بعد دیگرے استعمال کر سکتی ہے' تو پھر ہم کو اس جبلت کی غایت کا علم کیونکر ہوتا ہے' اور اس جبلت کی تعریف' اور اس میں اور دیگر جبلتوں میں تمیز' کیونکر ہو سکتی ہے؟ ظاہر ہے کہ اگر ہر ایک جبلت ہمیشہ ایک مخصوص حرکی مشین' یا ایک خاص ترتیب میں بہت سی مشینوں کی تحریک کرتی' تو اس جبلت کی تعیین میں کوئی دقت پیش نہ آتی' اور اس کے ساتھ ہی میکانکیت کا راستہ بھی مقابلةً صاف ہو جاتا، کیونکہ جبلی اور اضطراری فعل کا ایک بڑا فرق غائب ہو جاتا۔ ہم نے دیکھا ہے' کہ میکانکیت جبلی اور اضطراری فعل کو متحد النوعیت سمجھتی ہے' اور ایک دوسرا مسلک افعال کو مجرد "جبلت" کی طرف منسوب کرتا ہے۔ کیا ان دونوں عقائد کے درمیان کوئی جائے قرار ہے؟ میرا جواب

اثبات میں ہے۔ "ایک جبلت" کی تعریف، اور اس کا اقرار اُن حرکات کے ذریعے سے نہ ہونا چاہئے جن میں اس کا اظہار ہوتا ہے، بلکہ حیوان کے کوائف کے اس تغیر کے ذریعے سے ہونا چاہئے جو ان حرکات (یہ کسی قسم کی بھی ہوں) سے پیدا ہوتا ہے، اور جس کے پیدا ہو جانے کے بعد سلسلہ کردار ہی ختم ہو جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ جو جبلت کہ ایک حیوان میں کام کرتی ہے، اس کو حرکات کے سادہ مشاہدے سے معلوم نہیں کیا جا سکتا۔ تم دیکھتے ہو، کہ ایک کبوتر نہایت گرمجوشی سے دوسرے کا تعاقب کر رہا ہے۔ لیکن نقل و حرکت اور تعاقب کی یہ مختلف حرکات لڑنے کی جبلت کو بھی ظاہر کر سکتے ہیں، جفتی کھانے کی جبلت کو بھی، اور پیچھے میں تلاش خوراک کے ہیجان کو بھی۔ تاہم اس میں کون شبہ کر سکتا ہے، کہ یہ سب علیحدہ علیحدہ جبلتیں ہیں، جن کی کار فرمائی کے ساتھ ایسی اشتہائیں ہوتی ہیں، جن کی تشفی کے لئے بہت ہی مختلف حالات درکار ہوتے ہیں۔ اضطراری فعل کے برخلاف جبلی فعل ایک غایت، یعنی حالات کے ایک قسم کے تغیر، کی طرف لے جاتا ہے، اور صرف اسی سے ہیجان کی تشفی ہو سکتی ہے، اور یہی عضوے کی اشتہا اور بے چینی کا خاتمہ کر سکتی ہے۔ لہذا ہم کو چاہئے کہ ہم ہر جبلت کی تعریف غایت، یعنی اس صورت حالات، سے کریں، جس کی یہ جویا ہے، یا جس کو یہ پیدا کرنا چاہتی ہے، اور اس میں اس صورت حالات، یا شئے کو بھی شامل کریں، جس سے اس میں فعلیت ہوتی ہے۔

ہم دیکھیں گے، کہ انسانی جبلت کے بعض مسائل میں اس اصول کو نہایت احتیاط سے استعمال کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، مثلاً اس مسئلہ میں، کہ ایک جبلت کی غایت کو کیا درجہ عمومیت دیا جائے گا۔ جو ماہرین نفسیات انسانی جبلتوں کے وجود کے قائل ہیں، ان میں سے اکثر "ایک جبلت تقلید" کو فرض کرتے ہیں، حالانکہ حیوانات میں اس قسم کی کوئی جبلت ثابت نہیں ہو سکتی ہے۔ اس کے علاوہ ان کا یہ عقیدہ اس امر واقعی کے علی الرغم ہے، کہ اگر یہ جبلت انسان یا کسی نوع حیوان، میں پائی جاتی ہے، تو ایسے فعل کو محض کرنا ہی اس کی غایت وحیدہ ہوگی، جو تقلید کرنے والے کے مشاہدے میں آیا ہے۔ اسی غیر بصیرانہ طریقہ سے اکثر ماہرین نفسیات انسان اور حیوان میں "کھیل کی جبلت" فرض کرتے ہیں۔ اس قسم کی "جبلی نفسیات" کو اس "قوائی نفسیات" سے تشبیہ دی جا سکتی ہے، جس کو ہم اب نہایت حقارت سے رد کرتے ہیں۔ میرے نزدیک تو یہ کہنا، کہ کھیل (یا تقلید) کھیل (یا تقلید) کی جبلت کا نتیجہ ہے، ایسا ہی

جیسا کہ یہ کہنا، کہ بیہ کھیل (یا تقلید) کی قوت کا نتیجہ ہے۔ اس کے مقابلے میں یہ کہنا کہ بھڑ کا ایک خاص قسم کے شکار کا تعاقب کرنا اپنے سوراخ میں اس خاص شکار کو ذخیرہ کرنے کی جبلت کا نتیجہ ہے، یہ کہنے کے ہرگز برابر نہیں، کہ یہ شکار کے تعاقب کرنے کی قوت کا نتیجہ ہے۔ اگر قارئین پہلی نظر میں ان دونوں صورتوں کا فرق معلوم نہیں کر سکتے، تو میں ان کو نصیحت کروں گا، کہ وہ اس مسئلے پر غور کریں۔ ممکن ہے، کہ چند سالوں کے غور و خوض کے بعد یہ فرق واضح ہو جائے۔

دودھ پلانے والے جانوروں اور انسان کی جبلتیں

چند ہی اشخاص اس بات سے انکار کریں گے، کہ ادنیٰ دودھ پلانے والے جانور زیادہ تر جبلت کے تابع فرمان ہوتے ہیں۔ لیکن جب ہم ایک عقلمند پالتو کتے کے کردار پر غور کرتے ہیں، تو جبلت کی کارفرمائی دکھائی نہیں دیتی۔ جبلت ہم کو اس وقت نظر آتی ہے، جب وہ بالکل بے کار فعل میں مصروف ہوتا ہے۔ مثلاً کسی کونے میں سونے کے لئے لیٹنے سے قبل اس کا دری کو نوچنا اور کئی چکر کھاتا۔ لیکن اس کے اکثر افعال اس قدر عقلمندانہ معلوم ہوتے ہیں، کہ ان کا جبلی عنصر صاف طور پر روشنی میں نہیں آتا، اور ہم خود اپنے تجربے کی بنا پر اس کے افعال کی توجیہ جذبات، یا جذبی تحریکات، کی صورت میں کرتے ہیں۔ چنانچہ جب وہ کسی اجنبی کو اندر آتے دیکھتا ہے تو بھونکتا ہے۔ ہم کہتے ہیں، کہ اس کو غصہ آ رہا ہے، لہذا وہ بھونک رہا ہے۔ وہ دم دبا کر بھاگتا ہے، تو ہم کہتے ہیں، کہ اس کی یہ حرکت اس لئے ہے، کہ وہ خوف زدہ ہے۔ کتیا نہایت نرمی اور آہستگی سے اپنے بچوں کو چاٹتی ہے، اور ان کی حفاظت کرتی ہے، تو ہم کہتے ہیں، کہ اس کا یہ چاٹنا وغیرہ محبت کی وجہ سے ہے۔ ان تمام صورتوں میں ہمارا یہ احساس بالکل بجا ہوتا ہے کہ ہم نے کسی نہ کسی معنوں میں کتے کے کردار کی توجیہ کر دی ہے، اور یہ کہ اگر صداقت ہمارے ساتھ ہے تو ہم کسی نہ کسی معنوں میں اس کو سمجھتے بھی ہیں۔

محرکات اور نیات

لیکن ہم انسانی کردار کی تاویل بھی اسی طرح کرتے ہیں۔ فرض کرو کہ تم ایک اعزازی

ہوئی سڑک کے کنارے پر کسی مقام پر چھپے ہوئے بیٹھے ہو، کہ اتنے میں سامنے سے تمہارا دوست زید چلا آ رہا ہے۔ یہ بھی فرض کرو کہ ایک مفلوک الحال شخص مخالف سمت سے آتا نظر آتا ہے۔ جب زید اور یہ فقیر ملتے ہیں، تو ان کے آپس میں کچھ باتیں ہوتی ہیں، اور زید اپنی جیب میں ہاتھ ڈال کر اس کو کچھ دیتا ہے، اور اپنی راہ لیتا ہے۔ اب تم زید کے اس کردار کی کیا تاویل کرو گے؟ اگر تم اس سے بخوبی واقف ہو، تو تم کچھ یقین کے ساتھ اس کے کردار کی تاویل کر سکتے ہو۔ لیکن اگر وہ بالکل اجنبی ہے، یا اس سے تمہاری کچھ یوں ہی سی واقفیت ہے، اور اگر تم نے مذکورۂ بالا واقعات کے علاوہ اور کچھ نہیں دیکھا، تو پھر تم کو اس کی توجیہ کرنے میں دقت ہوگی۔ تم یہ نتیجہ نکال سکو گے، کہ فقیر نے زید سے کچھ مانگا، اور اس نے دے دیا۔ پھر تم یہ نتیجہ بھی نکال سکتے ہو، کہ جب زید نے اپنا ہاتھ جیب میں ڈالا ہے، تو وہ پیسہ تلاش کر رہا تھا، تاکہ اس کو دے سکے۔ اس کا یہ مطلب ہے، کہ اس کی نیت تو بالکل عیاں ہے، لیکن اس کا محرک؟ یہ بالکل قیاسی رہتا ہے۔ یہ ایک بیّن مثال ہے اس بدیہی واقعہ کی، کہ محرک اور نیت دو بالکل علیحدہ چیزیں ہیں، لیکن باوجود اس کے اکثر ماہرین نفسیات اور بعض قانون داں، ان کو دیدہ و دانستہ خلط ملط کرتے ہیں، یا کہتے ہیں، کہ محرک صرف آخری اور نہائی نیت ہوتا ہے۔ کردار کو سمجھنے کے لئے ان کا یہ فرق بہت اہم ہے، اور جس شخص نے اس فرق کو بخوبی ذہن نشین نہیں کیا، وہ نہ تو اچھا قانون داں بن سکتا ہے، نہ اچھا ماہر نفسیات[1]۔ اگر زید جیب میں ہاتھ ڈالنے کے بعد بجائے پیسہ نکالنے کے پستول نکالتا، اور فقیر کو گولی مار دیتا، تو محرک کا سوال قانون داں کا موضوع بحث بن جاتا۔ یہاں بھی فقیر کو گولی مارنے کی نیت یقین کے ساتھ فرض کی جاسکتی اگرچہ محرک پردۂ خفا ہی میں رہتا ہے۔

پیسہ دیتے ہوئے دیکھ کر کم از کم تین امکانی محرکات فرض کئے جاسکتے ہیں، اور ان میں سے ہر ایک بجائے خود صحیح ہو سکتا ہے۔ تم یہ بھی کہہ سکتے ہو کہ زید ایک بزدل شخص تھا، اور اس لئے پیسہ اس نے صرف اس لئے دیا، کہ وہ خوف زدہ ہو گیا تھا کہ اگر پیسہ نہ دیا تو وہ کہیں حملہ نہ کر بیٹھے۔ پھر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ زید رحمدل تھا، اور اس لئے اس نے جو کچھ دیا، وہ

---

[1] اس میں تو شک نہیں کہ راسخ الاعتقاد میکانکیوں کے لئے محرکات بالکل فرضی اور وہمی ہوتے ہیں، ان کے نزدیک سب وجود صرف طبیعی اور کیمیاوی ہیجانات، اور میکانکی جوابات کا ہے۔ (مصنف)

رحمدلی کی وجہ سے تھا۔ ثالثاً، اگر تم "مائل بہ کلیت" ہو تو یہ بھی کہ سکتے ہو کہ زید وہ شخص ہے جو اپنے آپ کو سب سے اونچا سمجھتا ہے، اور یہ کہ وہ اس موقع کی تاک میں رہتا ہے، جس میں کہ وہ اپنے آپ کو سب سے اونچا ثابت کر سکے، اور اوروں پر اپنی طاقت و قوت کا اظہار کر سکے۔ مختصر یہ کہ پہلی صورت میں، تو تمہاری تاویل یہ تھی، کہ زید کا خیرات کرنا خوف پر موقوف تھا، دوسری صورت میں رحمدلی پر، اور تیسری صورت میں غرور پر۔ یعنی یہ کہ تم اس فعل کی توجیہ اس کو جبلت کی طرف نہیں، بلکہ جذبہ کی طرف منسوب کر کے کروگے جیسا کہ تم نے کتے کی حالت میں کیا تھا۔ ہر صورت میں تم محرک فعل کے لئے کسی جذبے کا نام لوگے، اور اگر تمہارا قیاس صحیح ہے تو تم نے گویا اس فعل کی اس قدر مکمل توجیہ کر دی ہے، جتنی کہ عام نفسیات دعویٰ کر سکتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ تمہاری توجیہ اس سے کم سادہ بھی ہو سکتی ہے۔ چنانچہ تم کہ سکتے ہو، کہ اس فعل میں تینوں جذبات مل کر کام کر رہے تھے۔ یعنی یہ کہ زید کو کچھ ڈر لگا، کچھ اس کو رحم آیا، اور کچھ غرور بھی اس میں تھا اور اگر تم اس سے بالکل واقف نہیں، تو اسی طرح کے مخلوط محرکات، یا جذبات کو فرض کرنے ہی میں سلامتی ہے۔

اب اگر تم نے دور سے زید کے صرف خارجی فعل کو دیکھا ہے تو تمہارا قیاس، محض قیاس ہی رہیگا۔ یعنی یہ کہ تم ان ایک یا زائد جذبات کا نام لے رہے ہوگے، جن کو تم فطرت انسانی کے متعلق اپنے علم کی بنا پر، اس حالت میں برانگیختہ فرض کر سکتے ہو، جب کوئی فقیر آکر خیرات مانگے۔ لیکن اگر تم ایسی جگہ ہو جہاں سے اس واقعہ کے دوران میں تم زید کو قریب سے دیکھ سکتے ہو، تو تم قیاسات دوڑانے میں زیادہ یقین کے ساتھ کام کر سکتے ہو۔ چنانچہ اگر تم نے دیکھا تھا، کہ جب فقیر زید کے قریب آیا تو زید نے اپنے چاروں طرف دیکھا، پیسہ دیتے ہوئے اس کے ہاتھ میں ذرا رعشہ ہوا، اس کی آواز میں کپکپی تھی، اس کا رنگ زرد تھا، اور یہ کہ دینے کے بعد وہ جلدی جلدی قدم بڑھاتا ہوا نکل گیا، تو تم یقین کے ساتھ خوف کو غالب جذبہ، اور اس لئے اس فعل کا سب سے بڑا محرک، کہ سکتے ہو۔ اگر زید کے چہرے پر رحمدلی کے آثار تھے، اگر اس کی آواز نرم تھی، اگر وہ دینے کے بعد آہستہ آہستہ چلتا نظر آیا تھا اور بار بار پیچھے مڑ مڑ کر فقیر کو دیکھ لیتا تھا، تو تمہاری تشخیص کہ یہ خیرات رحمدلی کا نتیجہ تھی، صحیح ہوگی۔ اگر زید نے پیسہ دیتے وقت حاکمانہ وضع اختیار کی تھی، اور پیسہ دینے کے بعد وہ گردن اونچی کر کے چلا تھا، تو غرور اور خود نمائی کا وجود اس وقت اس میں لازمی اور یقینی تھا۔ یہ بھی ممکن ہے، کہ تم نے زید میں ان تینوں جذبات کی علامات دیکھی ہوں، یعنی یہ کہ اس کے ہاتھ میں رعشہ ہو، اس کی آنکھ میں

آنسو ہو، اور اس کی وضع حاکمانہ ہو۔ اس صورت میں تم نتیجہ نکال سکتے ہو، کہ اس کے جذبات اور محرکات مخلوط تھے۔ اب اگر تم زید کے پاس آؤ، اور اس سے سوال کرو کہ تم نے فقیر کو پیسہ کیوں دیا تھا؟ تو تم بہت سے مختلف جوابات میں سے کوئی ایک سن سکتے ہو۔ مثلاً یہ کہ "میں حاجت مندوں کو خیرات دینا جائز سمجھتا ہوں" یا وہ اس سے بھی زیادہ فلسفیانہ جواب دے سکتا ہے۔ لیکن اگر وہ بچہ ہے، یا صاف گو اور منہ پھٹ، دیانتدار آدمی ہے، تو ممکن ہے، کہ وہ کہے کہ "مجھے اس سے خوف معلوم ہوا، کیونکہ وہ ہر خوفناک کام کرنے کے قابل نظر آیا" یا یہ کہ "مجھے اس پر کچھ رحم ہی گیا ورنہ میرے نزدیک ایسے مسٹنڈوں کو خیرات دینا نیکی کر کوئیں میں ڈالنا ہے۔ لیکن کیا کروں، میں اپنے آپ کو روک ہی نہ سکا" یا اگر وہ غیر معمولی طور پر حق گو ہے، اور محاسبۂ نفس اس کا خاص مشغلہ ہے تو وہ کہے گا کہ "مجھے اعتراف ہے، کہ جس حلیہ اور جس وضع میں وہ میرے پاس آیا، اور جس انداز میں اس نے میری خوشامد کی، اس کی وجہ سے میں اپنے آپ کو بڑا آدمی سمجھنے لگا۔ مجھے ایسا معلوم ہونے لگا کہ دنیا میں مجھ سے زیادہ سخی کوئی اور ہے ہی نہیں۔ اسی وجہ سے میں نے اس کو پیسہ دیا" ہر صورت میں اگر زید کا بیان جذبات کی ان علامات کے مطابق تھا جن کو تم نے مشاہدہ کیا، تو تم کو یقین ہو سکتا ہے، کہ تم نے محرک کا مسئلہ حل کر لیا۔ اگر یہ جواب اس طرح ان علامات کے مطابق نہ تھا، تو تم کو یقین ہو سکتا ہے، کہ تمہارا قیاس زائد سے زائد جز، اگ صحیح تھا۔ اگر تم کو یقین ہو جائے تو پھر تا وقتیکہ تم حد سے زیادہ بھولے بھالے اور جاہل نہ ہو، تم زید کو جھوٹا نہ کہو گے، یا یہ نہ سمجھو گے کہ اس نے تم کو دھوکا دیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تم کو معلوم ہو جائے گا، کہ بعض اوقات تم کو خود اپنے محرکات کا بھی تو یقین نہیں ہو سکتا۔ یعنی یہ کہ تم اس خاص وقت کے غالب جذبہ کا صحت کے ساتھ نام نہیں لے سکتے +

زید کے منہ سے اس قسم کا کوئی جواب سن لینے کے بعد گویا تم اس حد تک پہونچ گئے ہو، جہاں تک کہ محرکات کی تلاش میں فہم عامہ کی رسائی ہو سکتی ہے۔ اگر تم وکیل ہو، اور زید پر عدالت میں جرح کے سوالات کر رہے ہو، تو تم ثابت کرنے کی کوشش کر سکتے ہو، کہ اس کے بیانات غلط تھے، اور یہ اس طرح، کہ تم اس کی کوئی تضاد بیانی کو پکڑ لو۔ یا تم یہ معلوم کرنے کی کوشش کر سکتے ہو، کہ وہ کس سیرت اور شہرت کا آدمی ہے۔ اگر تم شہادتوں کی بناء پر ثابت کر سکو، کہ وہ بزدلی میں بدنام تھا، اور اس نے کبھی کوئی نیکی کا کام نہ کیا، تو تم کہہ سکتے ہو کہ خوف نہ کہ رحمدلی اس کے فعل کا محرک تھا۔ وقس علیٰ ہذا +

نفسیات اس نفسیاتی مسئلہ کو حل کرنے میں کیا مدد دے سکتی ہے، اور یہی وہ مسئلہ ہے جس کو ہم کو عملی زندگی میں حل کرنا پڑتا ہے، اور جس کو ہم بحیثیت مجموعی کم و بیش کامیابی کے ساتھ حل کر لیتے ہیں؟ اب اس عینی مسئلہ کو حل کرنے میں تو یہ بہت زیادہ مدد نہیں دے سکتی۔ اگر تم نفسیات کے متعلم ہوتے تو تم زید کے جذبات کی علامات کو اور زیادہ مکمل طور پر صحت کے ساتھ، اور تحلیلی طریقہ سے، مشاہدہ کرتے، اور جب تم نے اس سے سوالات کرنے شروع کئے ہیں، تو تم یہ سوالات اور زیادہ مجسسانہ انداز میں کرتے! اور اگر اس خاص وقت میں تم آلات بھری عمل کی مدد سے اس کا اور قریبی معائنہ کر سکتے، تو تم اس کی نبض، اور اس کا سانس گنتے، ان کی دیگر خصوصیات کو معلوم کرتے، اس کے خون کے دباؤ کا ایک منحنی[1] تیار کرتے، اس کے خون میں شکر کی مقدار دریافت کرتے، وقس علیٰ ہذا۔ ان طریقوں سے تم جذبہ کو اور زیادہ یقین کے ساتھ متشخص کر سکتے تھے +

ماہر نفسیات بھی بعینہ وہی کرتا ہے، جو کردار کے عینی مسئلہ کی موجودگی میں کوئی عقلمند شخص کرتا۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نہ نکالنا چاہئے کہ نفسیات ایک بالکل بے کار اور خالصتہً علمی کھیل ہے، کیونکہ کسی اور علم کے متعلم کا بھی، ایک عینی مسئلہ کی موجودگی میں، یہی حال ہوگا۔ چنانچہ فرض کرو کہ تم ایک ماہر ارضیات کو پھٹتا ہوا کوہِ آتش فشاں دکھاؤ، اور اس سے کہو کہ "تم تو ارضیات کے ماہر ہو، تم کو تو آتش فشاں پہاڑوں کے متعلق سب کچھ معلوم ہوگا۔ بھلا بتاؤ تو سہی، کہ یہ پہاڑ اس خاص وقت میں کیوں پھٹا؟" تمہارا ماہر ارضیات سر کھجانے لگیگا۔ لیکن اس سے یہ ثابت نہ ہوگا، کہ وہ نالائق ہے، یا یہ کہ اس کا علم بے کار ہے۔ یہ فتوی صرف "عملی" شخص دیگا۔ ماہر ارضیات آتش فشاں پہاڑوں کے عمل کے عام اصول پر گھنٹوں تقریر کر سکتا ہے۔ لیکن اس خاص آتش فشاں پہاڑ کے اس وقت پھٹنے کی امکانی قریبی علتوں تک وہ صرف اس طرح پہونچ سکتا ہے، کہ اس کا نہایت عمیق مطالعہ کرے۔ اس کے بعد وہ شاید کسی حد تک یقین کے ساتھ، اس پہاڑ کی آئندہ حالتوں کے متعلق پیشینگوئی بھی کر سکے۔

فطرت انسانی بھی اگر اسی طرح کسی وقت "پھٹ" پڑے تو ماہر نفسیات کو

---

[1] Curve

بھی اس کی توجیہ میں ایسی ہی دقتیں پیش آئیں گی۔ یہ بھی فطرت انسانی اور فعل انسانی کے عام قوانین بیان کرسکتا ہے، اور ایک فرد کے مطالعہ کرنے کے بعد وہ بھی ایک خاص فعل کو ان قوانین کی مثال ثابت کرسکتا ہے +

فہم عامہ اور محرکات

ہم نے فرض کیا ہے، کہ کلبی اور انسانی کردار کی مثالیں ایک بہت اہم واقعہ کو واضح کرتی ہیں، یعنی یہ کہ فہم عامہ جذبات اور محرکات کو ایک سمجھتی ہے۔ فہم عامہ جب اس جذبہ کا صحیح نام دے دیتی ہے، جو کسی شخص کے افعال میں غالب رہا ہے، تو یہ سمجھتی ہے، کہ اس نے اس فعل کی توجیہ کردی، اور عام الفاظ میں اس کو قابل فہم بنا دیا۔ اس سے اگر کوئی مزید توجیہ طلب کی جاتی ہے، تو یہ بالضرورت اس بات کی توجیہ کی صورت اختیار کرتی ہے، کہ وہ شخص اس وقت کے سے حالات میں کیوں ان جذبات کا اظہار کرتا ہے، اور اس کو ان جذبات کا کیوں تجربہ ہوتا ہے۔ توجیہ کے اس درجہ میں اس کی "سیرت" کا بیان شامل ہوتا ہے، اور اس کی سیرت کا مناسب تفہیم صرف اس طرح ہو سکتا ہے، کہ اس کی موروثی ساخت، اور اس کی نشو و نما کے راستوں پر غور کیا جائے۔ توجیہ کے اسی درجہ پر نفسیات مفید ثابت ہوتی ہے +

تصنیف ہذا کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ یہ کردار انسانی کی توجیہ، اور اس کے تفہیم کے سے اہم مسئلہ میں "فہم عامہ" کو حق بجانب سمجھتی ہے۔ اس کے نزدیک زمانۂ گزشتہ کی اکثر نفسیاتیں اور فلسفے غلطی پر تھے۔ اس وجہ سے، کہ انہوں نے فہم عامہ کے طرز عمل کو ترک کرکے بہت سے عجیب و غریب نظریے قائم کئے۔ ان نظریوں میں سے بعض پر ہم اس سے قبل غور کر چکے ہیں، اور وہ یہ ہیں:۔ (۱) نظریہ اضطرارات اور "اضطرارات مشروط" جس کو ھربرٹ سپنسر نے مکمل کیا، اور جس نے زمانہ حال میں "کرداریت" کے بھیس میں دوبارہ جنم لیا۔ (۲) نظریہ "تصورات"، جو کردار کی توجیہ میں آکر "تصوری حرکی" نظریہ کی صورت

ل Ideo-Motor

اختیار کرتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ یہ ناقابل فہم اور عجیب و غریب چیز، جس کو "تصور" کہتے ہیں، قوت محرکہ بھی ہے اور "شعور" کے ٹکڑوں کی پچکاری بھی۔ (۳) نظریہ لذت والم ہے، جو برطانوی نفسیات اور اجتماعی فلسفے میں کئی نسلوں تک "نفسیاتی لذتیت"[۱] کے نام سے حکمران رہا۔ اس کا دعویٰ ہے، کہ لذت و الم یا الذات کی خواہش اور الم کی نفرت، کردار انسانی کی محرک ہے۔ واقعات کے ساتھ اس علمی نظریے کی کلی عدم مطابقت کیا کم تھی، کہ اس کے وکلاء و شارحین نے "نظریۂ تصور" کے تمام التباسات، اور اس کی تمام لغویتوں کو اس میں لا شامل کیا، اور دعوے کیا، کہ "لذت کا تصور" یا "الم کا تصور" ہی تمام فعل کا محرک ہے۔ (۴) ایک نظریہ ہے، جو تمام فعل انسانی کو "ارادہ"[۲] کا نتیجہ کہتا ہے، اگرچہ "ارادہ" اور حیوان انسانوں کے ارادہ کئے ہوئے افعال اور حیوانی کردار کے تعلق کی تشریح اس نے آج تک نہ کی (۵) ایک اور نظریہ یہ ہے کہ تمام انسانی کردار "عقل"[۳] کا مظہر ہے۔ اس نظریے اور نظریۂ "ارادہ" کا ایک ہی سا حال ہے۔ یہ دونوں اٹھارویں صدی کی قوائی نفسیات کے باقیات میں سے سب سے آخری ہے۔ (۶) نظریہ یہ ہے، کہ کردار انسانی "غیر شعور" سے معین ہوتا ہے۔ یہ نفسیات کا سب سے تازہ اور سب سے زیادہ فیشن ایبل غلط ہے۔ یہ در اصل شوپنہائر اور ایڈورڈ فون ہارٹمان[۴] کا نظریہ ہے جس کو طبی نفسیات کے ماہرین نے نئی صورت دے دی ہے۔ یہ سب کے سب نفسیاتی آثار قدیمہ، اور عجائبات روزگار کے نہایت دلچسپ نمونے ہیں! مبتدی کی سلامتی اس میں ہے کہ وہ دور سے کھڑا ہو کر ان کو اسی نگاہ سے دیکھے، جس طرح کہ وہ تاریخی دلچسپی کی پرانی اشیاء کو دیکھا کرتا ہے، لیکن ترجیح وہ فہم عامہ ہی کی توجیہات کو دے + اس تصنیف میں میری بڑی کوشش یہ ہوگی، کہ یہ دکھاؤں کہ فہم عامہ کی توجیہ کس طرح صیقل کی جا سکتی ہے، اور اس کو کس طرح زیادہ معین اور سائنٹفک بنایا جا سکتا ہے۔

---

[۱] Psychological Hedonism

[۲] Will

[۳] Reason

[۴] Eol. Ven. Hartmann

جبلتیں اور جذبات

ہم دیکھ چکے ہیں، کہ کتنے کے سے حیوان کے کردار کی صورت میں ہم دو مختلف قسموں کی توجیہات سے استمداد کر سکتے ہیں۔ جب اس کا کردار ہمارے کردار کی مشابہ ہوتا ہے، اور کسی ایسے جذبے کو ظاہر کرتا نظر آتا ہے، جس کا ہم کو خود تجربہ ہوتا ہے، تو ہم اس کو اس جذبے کی طرف منسوب کرنے پر قناعت کرتے ہیں، مثلاً اس حالت میں جب ہم کہتے ہیں، کہ غصہ یا خوف یا حیرت یا کراہیت، اس حیوان کی تحریک کرتی ہے۔ جب یہ کردار ہمارے کردار سے بہت مختلف ہوتا ہے، اور کسی جذبے کا اظہار بھی نہیں کرتا، تو ہم اس کو جبلت کی طرف منسوب کرتے ہیں لیکن دونوں صورتوں میں ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ذرا سی مشتعل جذبے، یا جبلت کی قوت ہیجانی کو متغیر کرنے کے لئے کافی ہے۔ پرندوں کے کردار پر غور کرنے سے ہم جبلت سے زیادہ سہولت کے ساتھ استمداد کرتے ہیں، اور جذبے کو کم منسوب کرتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جسمانی ساخت اور انداز ماندوبود، کے بہت بڑے فرق کی وجہ سے ہم ان کے جذبات کی شناخت بمشکل اور مبہم طور پر کر سکتے ہیں، بہ نسبت اُن دودھ پلانے والے جانوروں کے جذبات کے، جو ہم سے قریب ترین ہیں۔ تاہم فہم عامہ اور ادبی روایات پرندوں کی طرف ان جذبات کو منسوب کرنے میں تامل نہیں کرتیں، جو ہمارے جذبات سے بہت کچھ مختلف نہیں۔ کیڑے چونکہ جسمانی ساخت اور طرز زندگی میں ہم سے اور بھی دور ہیں۔ لہٰذا فہم عامہ صرف جبلت سے استمداد کرتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ یہ ان کے کردار میں بھی جذبات کی علامات کو معلوم کرنے سے قاصر نہیں، تاہم یہ بجا طور پر ان جذبات کو ہمارے جذبات سے اس قدر مختلف سمجھتی ہے، کہ ان کو وہی نام دینا خطرے سے خالی نہیں ہوتا! ورنہ ان کو افعال کی قوۃ محرکہ کہنا کچھ مفید ہی ہو سکتا ہے۔

لہٰذا ان دونوں اصول کار میں کیا تعلق ہے اور یہی وہ اصول ہیں، جن سے ہم حیوانی کردار کی توجیہ میں مدد لیتے ہیں، بیشتر طبیکہ نفسیاتی نظریات نے ہم میں شان تفلسف پیدا نہ کر دی ہو؟ کیا جذبہ اور جبلت دو مختلف اصول کار، اور دو مختلف قسموں کی ہیجانی قوتیں ہیں؟ فہم عامہ اس کا جواب اثبات میں نہیں دیتی، کیونکہ بعض صورتوں میں یہ جبلت اور جذبے کو ایک ہی سمجھتی ہے اور اس لئے ان کو ایک ہی نام دیتی ہے۔ خوف، استعجاب اور کراہیت اس کی قابل ذکر

مثالیں ہیں۔

اب فرض کرو، کہ نفسیات بجائے اس کے کہ فہم عامہ کے ان عقائد کی طرف سے حقارت کے ساتھ منہ پھیر لے، اور عجیب وغریب نظریہ وضع کرے، جن میں اور فہم عامہ کی توجیہات میں کوئی قابل فہم تعلق قائم نہیں کیا جا سکتا، فہم عامہ کے اشارہ پر عمل کرے۔ اس طرح کرنے سے کیا ہم یہ امید نہیں کر سکتے، کہ فہم عامہ اصولاً حق بجانب ثابت ہوگی، اور یہ کہ اس کے طرز عمل کو ترقی دے کر ایک بری عن التناقض اور مفید نظریہ وضع کیا جا سکیگا؟

یہی راستہ میں نے اپنی تصنیف "نفسیات اجتماعی"[1] میں اختیار کیا تھا، اور یہ پہلا موقع تھا، جب فہم عامہ کا یہ اشارہ بطور قابل عمل قیاس تسلیم کیا گیا تھا۔ جذبہ اس طرح کا تجربہ سمجھا گیا تھا، جو ہم میں جبلی ہیجانات کی کارفرمائی کا لازمہ ہوتا ہے۔ فرض کیا گیا تھا، کہ فطرت انسانی (یعنی ہماری موروثی خلقی ساخت و ترکیب) جبلتوں پر مشتمل ہوتی ہے، اور یہ کہ ہر جبلت کی کارفرمائی (اس کی ابتدا کسی طرح بھی ہوئی ہو) کے ساتھ تجربہ کی ایک مخصوص کیفیت ہوتی ہے، جسے اولی جذبہ کہا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی خیال تھا، کہ جب دو یا زائد جبلتیں بیک وقت عمل کرتی ہیں، تو ہم کو ایک مخلوط قسم کی جذبی تحریک کا تجربہ ہوتا ہے، جس میں ہر جبلت کی مخصوص جذبی کیفیت (اولی جذبہ) معلوم کی جا سکتی ہے۔ اس طرح انسانی جذبات جبلی ہیجانات کی علامت، یا ان محرکات کی دلیل راہ بن گئے جو ہم میں کام کر رہے ہیں۔ اس قیاس کو اپنا رہنما بنا کر میں نے اپنی فعلی فطرت کی جبلی بنا، اور تجربہ اور تعلیم کے زیر اثر اس کے مبدل بہ سیرت ہو جانے کو بیان کرنے کی کوشش کی تھی۔ بعض ماہرین نفسیات نے تو فہم عامہ کی نفسیات پر بحث کرنے کے لئے اس تجربہ کو صریحاً قبول کر لیا ہے۔ لیکن اکثر نے ان مشکلات کی وجہ سے جو اس کی تفصیلی اطلاق و استعمال میں پیش آتی ہیں اس کو رد کر دیا ہے، تاہم میں اب بھی اس تجویز پر قائم ہوں اور اس کو حق بجانب سمجھتا ہوں۔ اس پر میرے اعتماد کو دو واقعات سے تقویت پہنچی ہے۔ اول یہ عمل کے اکثر میدانوں خصوصاً تعلیم، طب، صنعت و حرفت، میں بہت مفید ثابت ہوئی ہے۔ دوم۔ ان کے رد کرنے والوں کے پاس مذکورۂ بالا چھ نظریوں میں سے کسی ایک نظریہ کے سوا کوئی ایسی چیز نہیں جس کو اس کی بجائے پیش کر سکیں، اور میرا خیال ہے کہ یہ تمام نظریے مبہم ناقابل فہم یا ان واقعات کے خلاف ہیں، جو مشاہدے میں آئے ہیں[2]۔

---

[1] An Introduction to Social Psychology

[2] یہاں میں ان نظریوں میں سے کسی پر بھی تفصیلی تنقید نہ کرونگا لیکن آئندہ صفحات میں ضمناً آگے بعض نقائص کو واضح کرونگا۔ (مصنف)

فہم عامہ کے اشارے کی تصدیق نظریۂ ارتقا سے

لہٰذا اب ہم فہم عامہ ہی کو دلیل راہ بنا کر دودھ پلانے والے جانوروں کے کردار کا مطالعہ شروع کرتے ہیں۔ اگر ہم کو کسی حیوان میں ایسے جذبے کی علامات دکھائی دیں گی، جن کی ہم کسی حد تک یقین کے ساتھ تاویل کر سکتے ہیں، تو ہم اس کو اس کے مقابل کی جبلت کی کارفرمائی کی علامت سمجھیں گے اسی طرح جب کبھی ہم دیکھیں گے، کہ کوئی حیوان جبلی فعلیت میں مشغول ہے، تو ہم فرض کریں گے کہ اس کو کسی جذبی حالت کا تجربہ ہو رہا ہے، اور پھر ہم جذبے کی صورت میں اس فعل کی تاویل کی کوشش کریں گے، اگرچہ ممکن ہے کہ اکثر جگہ ہم کو اس میں کامیابی نہ ہو۔

اب یہ بات، کہ اعلیٰ حیوانات کے کردار کی اس تاویل میں ہم کو کافی کامیابی ہو سکتی ہے، اس واقعہ سے ثابت ہے کہ جو لوگ کہ یہ تاویل کرتے، اور اس پر سب سے زیادہ اعتماد کرتے ہیں وہ حیوانات کے ساتھ عملی معاملہ میں سب سے زیادہ کامیاب رہتے ہیں۔ شکاری، گلہ بان، شہسوار، کتوں اور دیگر جنگلی جانوروں کا سدھانے والا، یہ سب کے سب اسی اصول پر کاربند ہوتے ہیں گو اور بات ہے کہ وہ اصول کو صریحی قضایا کی صورت میں بیان نہیں کرتے۔ اس طرز عمل کی کامیابی ہی اس بات کا بہترین ثبوت ہے، کہ ہم حیوانات سے بہت قریب کی نسبت رکھتے ہیں۔ یہ ثبوت تو ان کے اور ہمارے جسمانی اعضاء و آلات کی مماثلت سے بھی بہتر ہے۔ اگر کتے، گھوڑے اور بندر کا کردار، اور ان کے جذبات، ہمارے لئے اتنے ہی مبہم اور غیر معروف ہوتے جتنے کہ شہد کی مکھی کے ہیں، تو جسمانی ساخت کی مماثلت کے باوجود، ہم کو اس نظرئیے کے قبول کرنے میں تامل ہوتا، کہ حیوانی اور انسانی ارتقا مسلسل ہے۔ لیکن اس کامیابی کے ہوتے ہوئے ہم اب اپنی اور اپنے حقیر رشتہ داروں کی فطرت کے تسلسل سے انکار نہیں کر سکتے اور نظریہ ارتقا اس تسلسل کی بہترین توجیہ پیش کرتا ہے۔

ڈارون سے قبل جب ارتقا ایک انوکھا قیاس تھا، کہ جس کو کوئی قبول نہ کرتا تھا، یہ کہنا غیر معقول نہ تھا، کہ حیوانات کی رہنمائی جبلت کرتی ہے، اور انسان کی عقل[1] اس کی وجہ

---

[1] Reason

یہ ہے کہ خیال یہ تھا، کہ ہر نوع خاص طور پر پیدا کی گئی ہے، اور ہر ایک کو وہ قوا اور آلات عطا ہوئے ہیں، جو خالق کو اس کے لئے بہترین اور مفید ترین معلوم ہوئے۔ ایک عجیب و غریب خیال یہ بھی تھا، کہ انواع حیوانی کی مختلف جبلتوں کی بجائے انسان کو عقل عطا ہوئی ہے۔

عجیب تر یہ کہ یہ خیال ڈارونیی انقلاب کے بعد باقی رہا، اور یہ کہ آج بھی فطرت انسانی کے پیشہ ور متعلمین کو اس جماعت سے بحث کرنی پڑتی ہے، جو اس بات کی تو منکر نہیں، کہ حیوانات کی رہنمائی زیادہ تر جبلتوں سے ہوتی ہے، لیکن جو فطرت انسانی میں جبلت کی کارفرمائی کی شہادت کو معلوم کرنے سے قاصر ہے[ل]۔ کیا یہ عجیب بات نہ ہوگی، کہ دقیق الانضباط حیوانی کردار کے تمام حیرت انگیز تنوعات کو، کروڑوں برس کے دوران میں، اصول جبلت پر کامیابی کے ساتھ ترقی دینے کے بعد فطرت اچانک اس اصول کو ترک کر دے، اور اس کی بجائے ایک اور اصول اختیار کرے، یعنی یہ کہ ہمارے قبل انسانی اسلاف کی جبلتوں کو "ردی کی ٹوکری" میں پھینک دے اور ایک نئے اصول پر آغاز کار کرے؟ اور فطرت کی حکمت عملی میں یہ انقلاب اور بھی زیادہ اس وقت معلوم ہوتا ہے، جب ہم دیکھتے ہیں، کہ سلسلۂ حیات کی سب سے نچلی کڑی میں بھی عقل اس خوبصورتی کے ساتھ جبلت کی مدد کرتی ہے، کہ اس کی خامیوں کو رفع، اس کے نقائص کی تلافی، اور اس کے حلقۂ اثر و عمل کو وسیع کرتی ہے، اور یہ کہ جس طرح ہم حیوانی سلسلہ میں انسان سے قریب تر ہوتے جاتے ہیں، اسی طرح عقل سے جبلت کی تکمیل، اور ان کا تعاون زیادہ واضح اور قوی ہو جاتا ہے۔

ل گزشتہ چند سالوں میں بعض مضامین ایسے شائع ہوئے ہیں، جو اس خیال پر حملہ کرتے ہیں کہ فطرت انسانی جبلتوں پر مشتمل ہوتی ہے، یا جن کا مدعا یہ ہے، کہ انسانی جبلتوں میں سے کوئی بھی سن بلوغت کے لئے منضبط نہیں ہوتی۔ ان میں سے بعض کا میں نے اپنے ایک مضمون "اجتماعی نفسیات میں جبلت کا استعمال اور سوء استعمال" (دیکھو The Journal of Abnormal and Social Psychology) جواب دیا ہے۔ ان جوابوں کا خلاصہ یہ ہے کہ انسانی جبلتوں کے متعلق یہ مخالفانہ اور سلبی خیال زیادہ تر جبلیت کو محض حرکی آلات کے ساتھ خلط ملط کرنے کا نتیجہ ہے۔ ان دونوں کا فرق بہت اہم ہے۔ اس کو ہم صفحات آئندہ میں بالتفصیل بیان کریں گے۔ (مصنف)

والدینی یا حفاظتی جبلت

دُودھ پلانے والے جانوروں کے کردار پر نظر ڈالنے میں ہم ایک بہت بڑی جبلت کی کارفرمائی سے شروع کریں گے، جو فطرت کی گویا سب سے زیادہ باکمال اور سب سے زیادہ نفیس، اختراع ہے۔ ہماری مراد والدینی جبلت سے ہے۔ حیوانیات کے باقاعدہ متعلمین کی یہ دریافت بالکل صحیح ہے، کہ دودھ پلانا دودھ پلانے والے جانوروں کی زندگی کی اہم ترین اور مخصوص خصوصیت ہے۔ صرف دودھ کے غدود کا ہونا نہیں بلکہ ان کو استعمال کرنے کا نفسیاتی امر واقعی، اہم ترین ہے۔

یہی تو "اختراع" تھی کہ جس نے تنہا (Homo Sapiens) جیسی عقلمند نوع کی نشوونما کو ممکن بنایا، اور اس کی فطرت، سیرت، اور اس کے شعائر میں تمام وہ باتیں پیدا کیں، جو اخلاقی معنوں میں مستحسن ہیں۔ اور اگر، جیسا کہ دعوی کیا گیا ہے، پرندوں میں بھی اس ذہنی اور اخلاقی ارتقا کی قابلیت ہے، جو انسان کے ذہنی اور اخلاقی ارتقا کا ہم پلہ ہے، تو یہ صرف اس وجہ سے ہے، کہ ان (یا ان میں سے اکثر) کو والدینی جبلت عطا ہوئی ہے۔ یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا، کہ یہی ایک جبلت عقل[1] اور اخلاق کی ماں ہے، کیونکہ بغیر اس کے عقل میں ترقی نہیں ہو سکتی تھی، اور اس کا ہیجان فطرت میں تنہا حقیقی اخوانی عنصر ہے، اگرچہ اکثر فلاسفہ نے اس امر واقعی کو نظر انداز کر دیا ہے، تاہم کوئی اخلاقی روایت، جس سے ہر اخلاقی سیرت کی تشکیل ہوتی ہے، اس اخوانی عنصر کے بغیر صورت پذیر نہیں ہو سکتی۔

دودھ پلانے والے جانوروں میں یہ جبلت ہر نوع کی مادین کی فطری عطایا کا ایک حصہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ بچوں کو دودھ پلانا، اس کا سادہ ترین اور اول مظہر ہے، جس کے بغیر دودھ کے غدود بے کار ہوتے اور بچے جی نہ سکتے۔ بچوں کو دودھ پلانے میں جو فعلیت کہ ماں کی طرف سے صادر ہونی ضروری ہے، وہ اس جبلت کی مظہر ہے، جو ہر نوع میں مشترک ہے۔ لیکن وہ خاص حرکات اور اوضاع، جن سے دودھ پلانا ممکن ہوتا ہے، ہر نوع میں، جسمانی ساخت

---

[1] (Intellect)

اور بچوں کی قابلیت فعلیت، کے مطابق مختلف ہوتی ہیں۔ لیکن اکثر انواع میں دودھ پلانے کے علاوہ کچھ اور بھی درکار ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ ماں تلاش خوراک میں سرگرداں پھرتی ہے اور اس میں اس کے بچے یا تو اس کے ساتھ ساتھ پھرتے ہیں (مثلاً اکثر چرندوں میں)، یا وہ کسی محفوظ مقام پر پڑے رہتے ہیں، اور اس کی واپسی کا انتظار کرتے ہیں۔ پہلی صورت میں تو ماں اور بچے بالضرورت ساتھ ساتھ رہتے ہیں، اور اس میں بصارت، سماعت، اور شمامت کی خاص طاقتیں ان کی مدد کرتی ہیں۔ ان کے علاوہ بصری، سمعی، یا شمی، شناختی علامات بھی ان کے لئے مفید ہوتی ہیں۔ یہ گویا مختلف قفل اور کنجیاں ہیں، جو والدین، یا اولاد، کی جبلتوں سے تعلق رکھتی ہیں۔ دوسری صورت میں ماں کو تلاش خوراک میں بادیہ گردی کے بعد گھونسلے یا ٹھکانے کی طرف واپس آنا پڑتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں، بھڑوں کی طرح "گھر لوٹ آنے" کی قابلیت ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ یہ بھی اس رقبہ سے مانوسیت اور واقفیت پیدا کر لیتی ہے، جس میں وہ آوارہ گردی کرتی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ بآسانی نکل سکتا ہے، کہ اس کی جبلت مادری کو بھی عقل، یا اکتسابی علم کے تعاون کی ضرورت ہوتی ہے۔ درندوں کی، بلحاظ عقل، چرندوں پر فوقیت کی یہی ایک بڑی وجہ ہے، اور یہ فوقیت ایسی ہے، جو موخر الذکر کی عزلی زندگی کے اقتضاآت کی وجہ سے صرف جزواً مقابلہ میں آتی ہے۔ درندہ ماں کی جبلت بالعموم اس کو مجبور کرتی ہے، کہ وہ اپنے شکار کو اپنے بچوں کے پاس لائے۔ بعض انواع کے نر جانور اس میں مادین کی مدد کرتے ہیں، اور یہیں سے خاندان کی بنیاد پڑ جاتی ہے +

نوع انسانی کی جبلتوں کے متعلق سب سے زیادہ معلومات بندروں پر غور کرنے سے حاصل ہوتی ہیں۔ لیکن بدقسمتی سے بندروں ہی کے متعلق ہمارا علم بہت قلیل ہے۔ تاہم اتنا ہم کو معلوم ہے، کہ ان میں سے بعض میں والدینی جبلت بہت قوی ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے بندریا اپنی تمام بادیہ نوردیوں میں اپنے بچے کو ساتھ لئے پھرتی ہے، اور جب موقعہ پڑتا ہے، تو اپنی جان کو خطرے میں ڈال کر اس کی حفاظت کرتی ہے۔ بندروں کی درختی زندگی کا تقاضا یہ ہے، کہ بندریا اپنے بچوں کے ساتھ ہمیشہ رہے اور انتہائی احتیاط اور محنت کے ساتھ ان کی حفاظت کرے۔ اس خصوص میں اور جانوروں کی مادین ان پر فائق نہیں ہوتیں۔ یہی، نہ کہ کوئی ساختی خصوصیت، مثلاً گرفت کرنے والا پنجہ، یا دم، انسان کے ارتقا کی اول شرط تھی +

کیڑوں کا بیرونی ڈھانچہ، ان کے بچوں کو مجبور کرتا ہے، کہ وہ گنڈار کی شکل اختیار کریں، اور ان میں وہ استحالہ ہو جس کی وجہ سے ایک پورا بنا ہوا کیڑا ایک خودمختارانہ زندگی شروع کرتا ہے، اور اس کے تمام آلات مکمل ہو جاتے ہیں۔ لہذا لازمی تھا کہ جب کیڑا اس حالت کو پہونچے تو بقائے ذات کے لئے جن جبلتوں کی ضرورت ہے وہ سب پختہ ہوں، اور یہ سب فوراً عمل کر سکتی ہوں۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ کیڑوں میں بعینہ ایسا ہی ہوتا ہے۔ استحالہ کا یہ لازمی نتیجہ عقل کی نشو و نما کے لئے بہت مہلک ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ جو جبلتیں اُس وقت عمل کرتی ہیں، جب حیوان کو تجربہ حاصل کرنے کا وقت اور موقعہ نہیں ملتا، وہ وصولی اور اجرائی دونوں سمتوں میں لازماً پوری طرح، معین طور پر، اور کم و بیش سختی کے ساتھ، منتظم ہونگی۔ اس حالت میں میلانات میں تجربہ کے زیر اثر تغیرات ہونے کی گنجائش نہیں رہتی۔ بالفاظ دیگر ہر قسم کے تجربہ سے قبل جبلی کردار کے معین ہو جانے کی ضرورت کی وجہ سے کیڑے سن بلوغت کی لذت سے بہت تھوڑی حد تک آشنا ہوتے ہیں، مثلاً "خلوت پسند" بھڑوں کی زندگی کا قلیل عرصہ، جس میں وہ انڈے دینے سے قبل آزادی کے ساتھ آوارہ گردی کرتی ہیں +

سن بلوغت آزاد نشو و نما کا وہ زمانہ ہے، جس میں والدینی نگہداشت نو خیز حیوان کو بقاء ذات کی ذمہ داریوں سے نجات دلا دیتی ہے، اور اس لئے وہ کھیل کود سکتا ہے، اور مختلف اختبارات کر سکتا ہے۔ اس طرح وہ تجربات کا ایک بڑا ذخیرہ جمع کر لیتا ہے۔ سن بلوغت سے صرف وہی حیوان لذت یاب ہو سکتا ہے جس کی بڑی بڑی ضروریات (خوراک، پناہ، حرارت، اور حفاظت) کا پورا کرنا والدینی جبلت کے ذمہ ہو۔ جس حیوان کی پرورش اس طریقے سے ہو، اس کے لئے ضروری نہیں، کہ اُس کی جبلتیں پیدائش ہی کے وقت کامل طور پر ترقی یافتہ ہوں۔ ان کی جبلتیں "بوقت فرصت" پختہ ہو سکتی ہیں اور پیدائش کے اتنے عرصے کے بعد ان کا عمل شروع ہو سکتا ہے، جو ایک بھرپور اور متنوع تجربہ میں ممد ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کی بھی ضرورت نہیں کہ جبلتیں مُعیّن طور پر منتظم اور ان اشیاء کے مطابق ہوں، جن سے کہ بالغ العمر حیوان کو سابقہ پڑنے والا ہے۔ اس کے برخلاف وہ حیوان، جو والدین کے زیر سایہ زندگی بسر کرتا ہے، ایسی جبلتوں کا محتاج ہوتا ہے، جو اگرچہ قوی ہیجانات فعل پیدا کرنے کے قابل ہیں، تاہم وصولی اور اجرائی دونوں لحاظ سے نسبتہً عام اور غیر مخصوص ہوں۔ ان

کے لئے وہ جبلت مفید ہوتی ہے، جو ایسی مختلف اشیاء، یا مواقع، کی وجہ سے عمل کرے، جو ایک عام نمونہ کے مطابق ہوں، یا جن میں ایک مشترک خصوصیت پائی جاتی ہے، اگرچہ باقی اور حیثیتوں سے وہ بالکل مختلف ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ جبلت ایسی ہونی چاہیئے، جو ان میں وہ افعال پیدا نہ کرے، جو ایک خاص شئے کے لئے موزوں ہوں، بلکہ ایسے افعال پیدا کرے جو اشیا کے ایک عام نمونہ کے مطابق ہوں +

اسی عام یا غیر مخصوص، قسم کی جبلتیں دودھ پلانے والے جانوروں میں ملتی ہیں۔ "خلوت پسند" بھڑ کے برخلاف درندہ صرف ایک مخصوص نوع حیوانات ہی کا شکار نہیں کرتا بلکہ اس کی جبلت اس قدر عام ہوتی ہے، کہ یہ مناسب جسامت کی ہر جاندار متحرک شئے کا تعاقب کرتا ہے، اور جب اس کو پکڑ لیتا ہے، تو وہ اس کو چند ایسی معینہ و مقررہ حرکات کے ذریعہ قابو میں نہیں لاتا، جو شکار کی ایک خاص قسم کے لئے موزوں ہیں۔ برخلاف اس کے وہ بہت وسیع، متنوع اور آزاد حرکات کرتا ہے، اور اپنے افعال کو شکار کی صورت، اور اس کے کردار کے مطابق بدلتا جاتا ہے۔ ظاہر ہے، کہ اس قسم کا جبلی کردار صرف اس عرصہ بلوغت کی وجہ سے ممکن ہوتا ہے، جو والدینی نگہداشت میں گزرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ اس قسم کی نسبتہً نامخصوص جبلتیں اگر زندگی کے سنجیدہ کاموں میں ممد ہوتی ہیں، تو یہ حاصل کردہ تجربے کے ایک بڑے ذخیرہ کی امداد کی محتاج ہوتی ہیں۔ بلوغت، یعنی والدینی نگہداشت، میں نسبتہً ناقابلیت کا زمانہ جس قدر طویل ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ اور بھرپور وہ تجربہ ہوتا ہے، جو جبلتوں کی مقرر کردہ غایات کے حصول میں مدد کرتا ہے +

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں، کہ بلوغت کی مدت جس قدر مدید ہوتی ہے، اسی قدر زیادہ ترقی عقل میں بھی ہوتی ہے، اور اسی قدر زیادہ عقل جبلت کی کارفرمائی کو ڈھانپ لیتی ہے۔ انسان میں یہ مدت کئی سالوں کی ہوتی ہے۔ لہذا ان میں جبلتوں کی عمومیت، اور عقل پر ان کا انحصار، اور اس کی وجہ سے ان کا چھپنا، اس حد تک پہونچتا ہے، کہ جبلتوں کا وجود خود انسان، اور خصوصاً فلسفی مزاج انسان کی نظروں سے نہاں ہو جاتا ہے +

انسان مادر فطرت کا سب سے زیادہ لاڈلہ بچہ سہی، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں، کہ اس کی خلقت کسی نئے اصول پر ہوئی ہے۔ وہ اس کی نادرہ کاریوں میں سے ایک، اگرچہ سب سے بڑی نادرہ کاری ہے۔ اس کے جسم کی ساخت کی طرح اس کے

ذہن کی ساخت میں بھی کوئی عنصر ایسا نہیں، جس کو اس نے ان فروتر مخلوقات میں جن کو ہم حیوانات کہتے ہیں، بار بار استعمال نہیں کیا۔ انسان کو بنانے میں اس نے صرف اتنا کیا ہے کہ ان عناصر کو زیادہ نزاکت، زیادہ مہارت، اور زیادہ کامیابی کے ساتھ مرکب کیا ہے، اور بالخصوص یہ کہ اس نے اپنی سب سے بڑی اختراع، یعنی والدینی جبلت، کو انتہا پر پہنچا دیا۔ چنانچہ دیکھو! انسان حیوانات سے دور ہٹ کر کھڑا ہوا، اپنے چاروں طرف دنیا پر نظر کی، اور اس کو معلوم ہوا کہ یہ اچھی بھی ہے اور بری بھی۔ یہیں سے اخلاقی کشمکش کا آغاز ہوا +

اور جب بیسویں صدی کا کالج کا طالب علم بے ضرر، لیکن ضروری، بندشوں کو قبول کرتا ہے، اور نہایت صبر و شکر کے ساتھ ان جھڑکیوں کو سہتا ہے، جو ان بندشوں کے ساتھ آتی ہیں، تو وہ فطرت کو اس کے سب سے زیادہ کامیاب اختبار، یعنی والدینی جبلت، کے ذریعہ عقل کی ترقی، میں مدد بہم پہونچاتا ہے۔ لہذا اس والدینی مدد کو قبول کرنے میں اس کو ناک بھوں نہ چڑھانا چاہیئے۔ اور اگر کالج کی تعلیم اس کی حقیقی ترقی میں واقعی ممد ہوگی، تو اس کو محسوس کرنا چاہیئے، کہ تعلیم جاری رکھنے میں فطرت اس کی ترغیب کر رہی ہے، خواہ اس میں اس کو والدینی نگہداشت کو، بندشوں کی اعلیٰ صورت میں، قبول کرنا ہی پڑے +

ادنے دودھ پلانے والے حیوانات میں یہ ترقی ابھی بہت تھوڑی ہوئی ہے۔ ابھی تک جبلت حاکم ہے، اور عقل چاکر۔ خرگوش کی طرح کا جانور بھی جبلتوں کی پوٹلی ہے۔ اس میں والدینی جبلت صرف یہ کرتی ہے، کہ تھوڑی دیر کے لئے پناہ اور خوراک مہیا کر دیتی ہے۔ لیکن درندے اس لحاظ سے بہت ترقی یافتہ ہیں۔ ان کے بچے زیادہ بے بس ہوتے ہیں، ان کی مدت بلوغت زیادہ مدید ہوتی ہے، اور والدینی نگہداشت زیادہ متنوع۔ پھر نفس جبلتیں اس طرح متغیر ہوتی ہیں، کہ عقل کی ترقی میں مدد کرتی ہیں۔ اس کی مثال ان والدین میں ملتی ہے، جو دودھ یا مردہ گوشت، مہیا کرنے کی بجائے، زندہ شکار بچوں کے سامنے لا رکھتے ہیں۔ بچے ان کو کھاتے ہیں، اور اس طرح ان کو وہ تجربہ حاصل ہوتا ہے، جو بعد میں چل کر سینکڑوں طریقوں سے ان کی بہت زیادہ عام جبلتوں کی تکمیل کرتا ہے +

ہم دودھ پلانے والے جانوروں کی جبلتوں کے مکمل معائنہ کی کوشش نہیں کر سکتے۔ ہم کو صرف چند ایسی جبلتوں پر قناعت کرنی پڑے گی، جو بہت زیادہ اہم اور کثیر الوقوع ہیں۔ ہم ان کی صرف طبعی غایت، اور اس طبعی موقعہ کو معلوم کرنے کی کوشش کریں گے

جن میں ان میں سے ہر ایک کام کرتی ہے، اور ان بڑے بڑے طریقوں کو دریافت کریں گے، جن سے یہ جبلی اعمال، تجربہ کے زیر اثر، متغیر ہوتے ہیں۔ ہم اپنی کوشش کو والدینی جبلت ہی سے شروع کریں گے۔

والدینی جبلت کی کارفرمائی

بچوں کا گروہ طبعی شئے ہے، جو والدینی فعلیت کو پیدا کرتی ہے، لیکن ضروری ہے کہ یہ بچے محض جامد اشیا نہ ہوں۔ اس میں شبہ نہیں، کہ ان کی بو بھی اہم ہوتی ہے لیکن اس سے کہیں زیادہ اہم ان کا کردار ہے۔ بچوں اور والدین کی جبلتیں ایک دوسری کے ساتھ منضبط ہوتی ہیں۔ اس کی مثال ہم کبوتروں میں دیکھ چکے ہیں۔ ماں اپنے تھن (یا پستان) پیش کرتی ہے، اور بچہ جواباً اس کو پکڑنے کی کوشش کرتا ہے، (اس میں بو بھی بلاشبہ اس کی مدد کرتی ہے) اور دودھ پینا شروع کرتا ہے۔ ماں ان کو خاموش اور ساکن ہونے کو کہتی ہے، اور بچے ساکن ہو جاتے ہیں۔ بچے تکلیف میں چیختے ہیں، اور ماں دوڑتی آتی ہے۔ جب وہ ذرا مضبوط ہو جاتے ہیں، اور ادھر اُدھر گھومنا شروع کرتے ہیں تو وہ ان کو اس طرح اٹھاتی ہے، کہ ان کو تکلیف نہ ہو، اور بچوں کی چیخ پکار کے باوجود ان کو گھر لے جاتی ہے۔ پھر جب وہ خود گھر کے اندر داخل ہوتی ہے، تو وہ اپنی حرکات کو اس طرح منضبط کرتی ہے، کہ بظاہر ناممکن بات حاصل ہو جائے، اور بچوں میں سے کسی کو چوٹ نہ لگے۔ تمام انواع حیوانات میں بچے کی طرف سے تکلیف کی چیخ[1] وہ چیز ہے، جو سب سے زیادہ طاقت، اور یقین کے ساتھ مادری جواب پیدا کرتی ہے۔

• یہ جواب محض اضطراری (مشروط یا غیر مشروط) نہیں ہوتا۔ برخلاف اس کے یہ اس قسم کا جواب ہوتا ہے، جو شروع ہی سے اپنے آپ کو حالات وقت کے مطابق بنا لیتا ہے۔ اس میں ماں تھن (یا پستان) پیش کرتی ہے، یا بچہ کو چاٹتی ہے، یا اس کو گھر کی طرف اٹھا کر لے جاتی ہے، یا غاصب کو محض ڈرا دھمکا کر، یا واقعی حملہ سے بھگاتی ہے۔ کیا ہم

---

[1] تکلیف کی چیخ کی بہترین مثال اس شمپینیز (Chimpanzee) میں ملتی ہے (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

اس کردار پر غور کرنے میں کہ دارمیت کی پیروی کریں، اور ان تمام افعال میں جو تجربے ماں کو ہوتے ہیں، ان کی ماہیت پر توجہ کرنے سے انکار کر دیں؟ یہ صحیح ہے، کہ ہم کامل یقین کے ساتھ یہ معلوم نہیں کر سکتے، کہ یہ تجربہ کیا، اور کیسا ہے، یعنیہ اس طرح جیسے کہ تم الیقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے، کہ کسی دوسرے کے تجربے کی نوعیت کیا ہے، ان دونوں میں فرق صرف درجہ کا ہے، اور اس تجربے کے تفہم کی کوشش کی بنائے جواز دونوں صورتوں میں ایک ہی ہے، یعنی یہ کہ جس قدر مکمل طور پر، اور صحت کے ساتھ ہم اس کو سمجھیں گے، اسی قدر بہتر طریقہ سے ہم اس کردار کو سمجھیں گے جو اس کا لازمہ ہوتا ہے، اور اسی قدر بہتر قابلیت ہم میں تجربہ اور اس کردار کی پیشینگوئی اور ان پر اثر آفرینی کی پیدا ہوگی، جو بالضرورت صادر ہوتا ہے۔

جب ایک انسانی ماں کسی اور انسانی ماں کو دیکھتی ہے، کہ وہ اپنے بچے کو دودھ پلا رہی ہے تو یہ شاید انتہائی یقین کے ساتھ بتا سکتی ہے، کہ اس کو کس قسم کا تجربہ ہو رہا ہے۔ جب ہم ایک حیوانی ماں کو دیکھتے ہیں، کہ وہ نہایت اطمینان سے اپنے بچوں کے بیچ بیچ میں پھر رہی ہے، ان کو کھلا پلا رہی ہے، ان کی حفاظت کر رہی ہے، ان کی تکلیف کی علامت کا جواب دے رہی ہے، اور نہایت صبر و شکر کے ساتھ اپنے آپ بہت سی تکالیف برداشت کر رہی ہے۔ پھر اس کے علاوہ جب ہم دیکھتے ہیں، کہ ان تمام افعال کی کامیابی سے اس پر اطمینان اور تسلی کے آثار نمایاں ہوتے ہیں، اور ان کی ناکامی سے وہ بے چینی اور فکر کا اظہار کرتی ہے، تو ہم ایک حد تک پورے یقین کے ساتھ نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ وہ انسانی ماں غلطی نہیں کرتی جو اس کے ساتھ ہمدردی کرتی ہے۔ جب ہم کو نظر آتا ہے، کہ انسانی ماں کا کردار حیوانی ماں کے کردار سے کس قدر مشابہت رکھتا ہے تو کیا ہم شبہ کر سکتے ہیں کہ کرداروں کی ان دونوں صورتوں کی توجیہ کا اصول بالجملہ ایک ہی نہ ہوگا یعنی اگر حیوانی ماں کا یہ تمام کردار

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) جو اپنے ساتھیوں سے جدا ہو گیا تھا پروفیسر کوہلر (Prof. Kohler) نے اس کو اس طرح بیان کیا ہے:۔ اکثر ہوتا ہے، کہ اگر شمپنزی کی ایک جماعت کسی مقید شمپنزی کے پنجرے تک پہنچ جائے، تو اس جماعت میں سے کوئی نہ کوئی آگے بڑھ کر اس پنجرے کے ڈنڈوں ہی میں سے اس قیدی سے معانقہ کرتا ہے۔ لیکن قیدی کے لئے لازمی ہے، کہ وہ چیخیں مارے، اور شور کرے، تاکہ دوسرے ساتھی اس کے ساتھ ہمدردی کریں۔ جب وہ چپ ہو جاتا ہے، تو پھر یہ جماعت اس میں کوئی دلچسپی نہیں لیتی۔ (مصنف)

مادری جبلت کے ہیجان کا نتیجہ ہے، تو عورت کے کردار کی توجیہ اس سے نہ کی جائیگی؟ اس عقیدہ سے انکار میرے نزدیک انتہائی کوری اور حماقت کا ہم معنی ہے، لیکن یہ حماقت ایسی ہے، جس میں بہت سے وہ ماہرین نفسیات پھنسے ہوئے ہیں، جو اپنے آپ کو فخراً "سائنٹیفک" کہتے ہیں۔

درندوں میں سے اکثر میں باپ محنت و مشقت میں ماں کا ہاتھ بٹاتا ہے یہ جہاں باپ کا حصہ اہم ہوتا ہے، صرف وہیں خاندان کا وجود ہوتا ہے۔ جن انواع میں باپ والدینی محنت و مشقت میں اس طرح شریک نہیں ہوتا، ان میں وہ والدینی جبلت سے بالکل محروم نظر آتا ہے، اور تقریباً ان تمام انواع میں وہ ایک مادین کے ساتھ وفاداری نہیں کرتا۔ لیکن جن انواع میں کہ نر اس طرح شرکت کرتا ہے، ان میں والدینی جبلت کا کچھ نہ کچھ حصہ ضرور موجود ہوتا ہے۔ تقریباً تمام صورتوں میں، یہاں تک کہ کبوتروں میں بھی، جو محنت کہ نر کرتا ہے، وہ اتنی سخت اور اتنی مسلسل نہیں ہوتی، جتنی کہ مادین کی محنت ہوتی ہے۔ نفس ان واقعات سے ثابت ہوتا ہے، کہ والدینی جبلت جفتی کھانے کی جبلت سے بالکل علیحدہ ہے۔ اگرچہ یہ دونوں جبلتیں ان معنوں میں غیر منفک ہیں، کہ والدینی نگہداشت سے قبل جفتی کھانا لازمی ہوا کرتا ہے۔ لیکن ان دونوں جبلتوں کے کردار میں کوئی چیز بھی مشترک نہیں، اور بلحاظ قوت و تقسیم کے بھی یہ متغیر ہونے میں ایک دوسرے کی محتاج نہیں ہوتیں۔[1]

اعلیٰ دودھ پلانے والے جانوروں کی والدینی جبلت میں وہ خصوصیت مفقود ہوتی ہے، جو ان کی تمام جبلتوں کا طغرائے امتیاز ہے، اور جس کی اہمیت کو ہم اس سے قبل معلوم کر چکے ہیں۔ بعض اوقات کتا یا بلی، نہ صرف اپنے بچوں کو، بلکہ ایک مختلف نوع کے بچوں کو بھی کھلاتی پلاتی ہیں۔ اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے، کہ وصولی اور عملی دونوں پہلوؤں میں اس جبلت میں مخصوصیت مفقود ہے۔ لیکن میرا خیال ہے، کہ آج تک

---

[1] میرے نزدیک کوئی بناء اس بات کی موجود نہیں، کہ والدینی جبلت جفتی کھانے کی جبلت کے ساتھ گڈمڈ کر دی جائے، اور یہی فرائیڈی نفسیات کے اساسی عقاید میں سے ایک ہے۔ اگر ان دونوں جبلتوں کو الگ الگ سمجھنے اور ان کو اپنی ساخت کی ممیز اکائیاں ماننے میں میں حق بجانب ہوں، تو آدھی فرائیڈی نفسیات کا خاتمہ ہو جاتا ہے (مصنف)

کسی نے خرگوش کو بلی کے بچوں کو دودھ پلاتے نہ دیکھا ہوگا۔ یہ فقدان بندروں میں ایک قدم اور آگے بڑھ جاتا ہے، اور اس رقیق القلب اور نرم دل عورت میں تو انتہا کو پہونچ جاتا ہے، جس کی جبلت مادری ہر چھوٹے اور بے بس جانور کی وجہ سے مہیج ہو جاتی ہے، خصوصًا اس وقت جب یہ تکلیف میں ہو۔

ہم نے اوپر دیکھا ہے، کہ بعض صورتوں میں جبلی جوابات وسیع ہو کر جبلت کی مخصوص، یا طبعی شئے کے علاوہ اور اشیا کو بھی احاطہ کر لیتے ہیں۔ اس توسیع سے مندرجۂ بالا فقدانِ خصوصیت کے علاوہ کچھ اور بھی مفہوم ہوتا ہے۔ خصوصیت کا فقدان، یا اس کا کمتر درجہ، تو اس توسیع کی جائز شرط ہے لیکن اس توسیع میں تو درحقیقت ایک نہایت اہم ایجابی ذہنی وظیفہ، یا قابلیت شامل ہوتی ہے۔ ہماری مراد ایک ملتقفہ کل کی ایک صفت، یا خصوصیت سے اسی طرح متاثر ہونے کی قابلیت ہے، جس طرح کہ نفس کل سے۔ ہم بعد کے کسی باب میں دیکھیں گے، کہ یہ وظیفہ ذہن کی اعلیٰ پروازوں میں بالضرورت شامل ہوتا ہے، اور یہ اس چیز کی جان ہے، جس کو ہم استدلال کہتے ہیں۔ حیوانات کی جس سطح پر ہم اس وقت غور کر رہے ہیں، اس میں اس شئے کی صفت، خصوصیت، یا اس کے پہلو، کا شعوری انتخاب نہیں ہوتا، جس کا جواب دیا جا رہا ہے۔

اپنی نفسیات اجتماعی میں میں نے یہ خیال ظاہر کیا ہے، کہ والدینی جبلت کا ہیجانِ حفاظت فطرت انسانی کا حقیقی اور واحد اخوانی[1] عنصر ہے، اور یہ کہ اسی کی تحریک سے تمام حقیقی اخوانی جدوجہد، بالواسطہ یا بلاواسطہ پیدا ہوتی ہے۔ اجتماعی اور اخلاقی نظریے کے لئے یہ مسئلہ اس قدر اہم، اور اخوانی عنصر کی حقیقت سے انکار اس قدر عام ہے، کہ انسان نما بندروں میں اس کی شہادت کا ذکر کرنا یقینًا مفید ہوگا پروفیسر کوہلر نے ایک چھوٹے سے بیمار شمپنزی اور ایک مادہ

---

[1] Altruistic

(جو اس کی ماں نہیں تھی) کا قصہ اس طرح بیان کیا ہے :- "ایک دن یہ (بیمار) کچھ بہتر معلوم ہوتا تھا۔ لہٰذا اس کو کھلے میدان میں اس جگہ جانے کی اجازت دیدی گئی، جہاں اور بہت سے شمپنیزی ہری ہری چیزیں کھا رہے تھے۔ یہ بدقت تمام ان کی طرف چلا، لیکن کچھ ہی دور گیا ہوگا، کہ تکلیف کی چیخ ماری اور بے ہوش ہوکر گر پڑا۔ ''سٹرو مسلی'' (ایک شمپنزی کا نام) جو کچھ دور ہٹ کر بیٹھی ہوئی کچھ چبا رہی تھی، ایک دم کھڑی ہوگئی اور جوش سے اس کے تمام بال کھڑے ہوگئے۔ اس نے سیدھی ہوکر دو تین فلا بہ چیخیں ماریں، اور اس کے پاس پہونچ گئی۔ اس کے چہرے سے فکر کے آثار نمایاں تھے، اس کا منہ کھلا ہوا تھا، اور وہ غم کی چیخیں مار رہی تھی۔ اس نے اس بے ہوش اور چت لیٹے ہوئے بچے کو بغل میں ہاتھ دے کر اٹھایا اور اس کو سیدھا کھڑا کرنے کی سخت کوشش کی۔ اس موقع پر جس مادرانہ محبت کا اس شمپنزی نے اظہار کیا، اس سے بڑھ کر کوئی اور کیا کرے گا۔" اس کے بعد پروفیسر کوہلر نے بیان کیا ہے کہ، جب ایک شمپنیزی کو سزا دی جاتی ہے، تو دوسرے مداخلت کرنے کا میلان ظاہر کرتے ہیں۔ اس کا بیان ہے :- "چھوٹا گزور کنسل (شمپنیزی کا نام) تو بالخصوص جلدی جلدی آتا، اور حملہ کرنے والے کی طرف ہاتھ اٹھاتا (کہ شمپنیزیوں میں اشد ضرورتوں کے اظہار کا یہی طریقہ ہے) گویا وہ کوئی التجا کر رہا ہے۔ اگر اب بھی سزا دینے والا اس شمپنیزی کو آزاد نہ کرتا، تو وہ اپنی پوری طاقت سے مارنے والے کا ہاتھ پکڑ لیتا۔ اگر اب بھی وہ باز نہ آتا، تو پھر وہ نہایت غصہ کے ساتھ مارنے والے انسان کو مارنا شروع کر دیتا۔"[1]

ایک عجیب بات یہ ہے، کہ جب بچے والدین کی نگہداشت سے مستغنی ہو جاتے ہیں،

---

[1] یہاں یہ جتلا دینا ضروری ہے، کہ پروفیسر کوہلر محض شکاری جانوروں کا سدھانے والا اور عاشق، ہی نہیں بلکہ مشاہیر ماہرین نفسیات میں سے ہے اور یہ کہ ہر تحریر میں اس کو اپنی ذمہ داری، اور الفاظ کے معنوں کا پورا احساس رہتا ہے۔ ایسی پیا کے علاوہ شمپنیزی کی ایک مقید جماعت کا مطالعہ کرنے کے جو مواقع اس کو ملے ہیں، وہ کسی اور مشاق مشاہدہ کرنے والے کو نہیں مل سکتے (مصنف)

تو والدین بھی ان کی کچھ پرواہ نہیں کرتے۔ اس واقعہ سے حیوانات میں والدینی نگہداشت کی جبلی نوعیت کا انکشاف ہوتا ہے۔ احتمال اس بات کا ہے، اگرچہ جہاں تک مجھے علم ہے، اس کے متعلق کوئی اختبار نہیں کیا گیا، کہ اگر بچے ہمیشہ بے بس، چھوٹے، اور خوراک و نگہداشت کے لئے اوروں کے محتاج، رکھے جا سکتے، یا مثلاً اگر پرندوں کے گھونسلوں میں سے بڑے بچے نکال کر اسی نوع کے چھوٹے بچے رکھ دئے جاتے، اور اس گھونسلے میں ہمیشہ چھوٹے بچے ہی رہتے، تو والدین ہمیشہ اپنی مخصوص حرکات کرتے رہتے[1] والدینی جبلت کا دروازہ صرف اس کنجی سے کھلا رہتا ہے، یا بار بار کھولا جا سکتا ہے، جس کو بچہ استعمال کرتا ہے، اور جب کنجی استعمال نہیں کی جاتی، تو جبلت ساکت و ساکن ہو جاتی ہے، اگرچہ چند مثالوں میں اشتہا کا اظہار ہو سکتا ہے۔ مثلاً اس حالت میں جب بے اولاد جانور دوسرے جانوروں کی اولاد کو متبنیٰ بنانے کی کوشش کرتا ہے[2]

لڑائی کی جبلت

اب ہم اس بدنام واقعہ پر غور کرتے ہیں، کہ ماں اپنے بچوں کی حفاظت کے لئے لڑائی پر آمادہ ہو جاتی ہے۔ لیکن میرا خیال ہے، کہ اس اصول کے مستثنیات بھی ہیں۔ چنانچہ میں نے چوہے، یا خرگوش، میں اس میلان کی کبھی کوئی علامت نہیں پائی۔ اسی طرح پرندوں میں بھی بعض مائیں اس لحاظ سے معصوم معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن جو حیوان کسی حالت میں جھگڑالو پنے کا اظہار کرتے ہیں، ان سب میں یہ کردار بچوں کی تخویف کا یقینی نتیجہ ہوا کرتا ہے۔ اور

---

[1] اسی کے قریب قریب وہ حالت ہے، جس میں مرغی اپنے انڈوں کے روز غائب ہو جانے کی صورت میں برابر انڈے دئے جاتی ہے، یا گائے کے تھن ہر روز خالی کر لئے جاتے ہیں، اور وہ برابر دودھ دئے جاتی ہے۔ (مصنف)

[2] اکثر کہا جاتا ہے، کہ مزدوری پیشہ لوگوں میں جب بچے مسلسل نگہداشت سے مستغنی ہو جاتے ہیں، تو والدین کی بھی بے اعتنائی ان کے نازک اور لطیف اندیشوں اور ترددوں کی بیخ کنی کرتی ہے۔ یہ ایک بالکل طبعی نتیجہ ہے اس واقعہ کا، کہ جس طرح بچہ بڑھتا جاتا ہے، اسی طرح اس میں سے وہ صفات غائب ہوتی جاتی ہیں جو براہ راست والدینی جبلت کی طرف مرافعہ کرتی ہیں (مصنف)

اکثر حیوانی مائیں، مثلاً بعض انسانی مائیں، نہایت جوش اور غصہ کے ساتھ، اور ہلاکت کے یقین کے باوجود، جم غفیر سے لڑنے کے لئے تیار ہو جاتی ہیں، حالانکہ اگر وہ بھاگ جائیں، تو اس ہلاکت سے محفوظ رہ سکتی ہیں۔

بعض انواع میں لڑنے کے لئے مخصوص آلات ہوتے ہیں، اور ہر نوع میں لڑائی کی حرکات اور وضع، تمام نوع میں مشترک ہوتی ہیں، اور اکثر تو یہ اس نوع کے ساتھ مخصوص ہوا کرتی ہیں۔ اکثر حیوانات تو حملہ کرنے سے قبل ایک مخصوص دھمکی دینے والی، یا تنبیہ کرنے والی وضع اختیار کرتے ہیں، یا ایک ہی قسم کی چیخیں مارتے ہیں۔ میرے نزدیک حملہ اور مدافعت میں کوئی فرق نہیں۔ فطرت کو بخوبی علم ہے، کہ حملہ کرنا مدافعت کی بہترین صورت ہے، اور حیوانی کردار میں ان کو علیحدہ علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ دھمکی دینے والی وضع، اور یہ چیخ، غاصبوں کے لئے تنبیہی اعلان ہوتی ہے، یا ان سے ان کو دہشت دلانا مقصود ہوتا ہے۔ ظاہر ہے، کہ حملہ کرنے کی یہ وضعیں اور طریقے زیادہ تر غیر کسبی، اور خلقۃً مقرر ہوتی ہیں۔ لیکن انہیں حرکی مشینوں کے اضطراری رد اعمال نہیں کہا جا سکتا۔ یہ سلسلۂ فعل اگر ایک دفعہ شروع ہو جائے، تو اس میں کرداری، یا مقصدی فعل، کی علامات بدرجۂ اتم پائی جاتی ہیں۔ یہ خودرو، مواظب، متنوع، کلی اور ارادی ہوتا ہے، اور اس میں پیش بینی بھی کی جاتی ہے۔ لہذا لڑائی کا یہ کردار جبلی معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ ایسا ہے، تو کیا ہم اس کو والدینی جبلت کے مظاہر میں سے ایک سمجھیں؟ میرے نزدیک یہ صحیح نہ ہوگا۔ لڑائی کا یہی کردار اور موقعوں پر بھی ظاہر و صادر ہوتا ہے، جہاں بچوں سے کوئی تعلق نہیں۔ پھر اکثر انواع حیوانات میں اس کا اظہار مادین کی بہ نسبت نروں میں جلد تر ہوتا ہے۔ اس سے بھی زیادہ عجیب بات یہ ہے، کہ اس کا وجود ان نروں میں پایا جاتا ہے، جو والدینی جبلت سے بالکل محروم نظر آتے ہیں۔ یہ کردار خصوصیت کے ساتھ اس وقت صادر ہوتا ہے، جب تلاش خوراک کے ہیجان، یا جفتی کھانے کے ہیجان میں مزاحمت کی جاتی ہے۔ پھر یہ کردار غیر مشتبہ طور پر، ایک ایسے جذبی جوش و خروش کو ظاہر کرتا ہے، جو اس نازک جبلت سے بعد المشرقین رکھتا ہے، جو والدینی جبلت کی کار فرمائی کا لازمہ ہوتی ہے۔ ہماری مراد یہ ہے، کہ وہ حیوان غصہ[1]، طیش[2]، اور غضب[3] کا اظہار کرتا ہے۔

---

[1] Anger

[2] Rage

[3] Fury

یہ اس جذبے کی شدت کے درجوں کے تین مختلف نام ہیں۔

اگر ہم اُن اشیاء یا مواقع کا احصاء اور ان کو بیان کریں، جو کتے کے سے حیوان میں (جس میں یہ ہیجان بہت قوی اور جاندار ہوتا ہے) لڑائی کے کردار کو پیدا کرتا ہے، تو ہم کو معلوم ہوگا، کہ یہ اشیاء و مواقع بہت متنوع ہیں۔ تاہم ان میں یہ بات مشترک ہوتی ہے، کہ لڑائی کا کردار اور غصہ کی علامات، کسی دوسرے حیوان کے ہر اس کردار سے پیدا ہوجاتی ہیں، جو طبعی غایت کے حصول یعنی کردار کے جبلی سلسلہ میں مانع آنے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ رفیق زندگی کی تلاش ہو، یا شکار کی ہڈی کا چھوڑنا ہو، یا گھر کی حفاظت، اپنے ہم جولیوں پر اپنے تفوق کا اظہار ہو، یا (سب سے زیادہ عجیب) ایک، یا زائد دشمنوں سے بچ کر بھاگنا، اگر ان جبلی فعلیتوں میں سے کسی میں کسی کو روکا جاتا ہے، یا اس کی مزاحمت کی جاتی ہے، تو وہ نہایت غصہ کی حالت میں آمادہ بہ پیکار ہوجاتا ہے۔ عالم حیوانی میں ہم جدھر جائیں نظر ڈالیں، ہر جگہ اسی اصول کا دور دورہ ہے۔ عام الفاظ میں ہم کہہ سکتے ہیں، کہ جس قدر قوی وہ ہیجان ہوتا ہے، جو کسی حیوان میں کام کرتا ہے، اسی قدر زیادہ آسانی کے ساتھ، دوسرے حیوان کی مزاحمت و مداخلت کی وجہ سے، لڑائی کا کردار صادر ہوتا ہے، شرط صرف یہ ہے، کہ اس نوع میں اس جواب کی قابلیت ہو۔

لہٰذا لڑائی کا کردار ایک ایسی جبلت، کا مظہر ہے، جس کی خصوصیت یہ ہے، کہ اس کی کوئی مخصوص شئے نہیں جس کنجی سے اس کا دروازہ کھلتا ہے، وہ احساسی ارتسام، یا کسی اور قسم کا احساسی نمونہ نہیں[1] برخلاف اس کے کسی اور جبلی جدوجہد کی طبعی غائت کی طرف مسلسل اور یکساں ترقی میں رکاوٹ یہ کنجی ہے[2]۔

یہ کہنا بے جا نہ ہوگا، کہ جس رکاوٹ کی وجہ سے لڑائی کی جبلت پیدا ہوتی ہے، اس سے نجات پانا وہ طبعی غایت ہے، جس کی طرف یہ موودی ہوتی ہے، اور جس کے حصول سے

---

[1] اگر یہ صحیح ہے، کہ بیل سرخ رنگ کے دھبے کو محض دیکھ کر طیش میں آجاتا ہے، تو یہ ایک استثنائی مثال ہوگی (مصنف)

[2] اس تعلق کی عضویاتی توجیہ شاید یوں ہوسکتی ہے، کہ ہم اس جبلت کے میلان کو باقی تمام جبلی میلانات سے اس طرح متعلق سمجھیں، کہ یہ اس توانائی میں طغیانی کا ایک اسعد ہے، جو ان میں سے کسی ایک میں رکی رہتی ہے (مصنف)

اس کی تشفی ہوتی ہے۔ یہ رکاوٹ بالعموم اس طرح رفع کی جاتی ہے، کہ رکاوٹ پیدا کرنے والا غاصب دفع ہو جائے۔ اس غاصب کو مارنے کی کوشش صرف اسی وقت ہوتی ہے، جب یہ دھمکیوں، یا پہلے حملے سے مغلوب نہیں ہوتا۔[1] لہذا یہ جبلت ایسی ہے، کہ دیگر بہت سی جبلتوں کی طرح اس کے بھی دو حصے ہوتے ہیں۔ ان میں سے پہلا حصہ تو مختلف جسمانی وضع و حالت، یعنی دھمکانے کا ہوتا ہے، اور دوسرا مختلف حرکات، یعنی حملہ کرنے کا۔ یہ صحیح ہے، کہ دونوں حصوں کے افعال اکثر کسی نہ کسی حد تک ملے جلے ہوتے ہیں، تاہم دھمکی والے حصے میں جو وضع و حالت جسم کی ہوتی ہے، اس کی نوعیت زیادہ تر حملہ کرنے کی سعی ہوا کرتی ہے۔ اس میں بعض ایسی خصوصیات ہوتی ہیں، جو اس حصے کے لئے خاص ہیں۔ لیکن زیادہ استعمال ان آوازوں کا کیا جاتا ہے، جو حلق سے، یا کسی اور طرح پیدا کی جاتی ہیں۔[2] لڑائی کے پہلے حصہ کا شور و غل، دوسرے حصہ کے سکوت کا متقابل ہوتا ہے، جب لڑنے والے ہلاکت خیز کشمکش میں مصروف ہوتے ہیں۔

تو کیا ہم کہیں گے، کہ لڑنے میں طبعاً دو ممیز جبلتوں یعنی اول دھمکی دینے، اور دوم فی الواقع دشمن کا منتشر کرنے کی جبلتوں کا متعاقب عمل شامل ہوتا ہے؟ یہ سوال بہت اہم ہے، کیونکہ یہی جبلی کردار کی اور بہت سی صورتوں کے متعلق بھی پیدا ہوتا ہے۔ بچ نکلنے کی جبلت میں تو یہ مسئلہ اور بھی نازک ہو جاتا ہے۔ اسی وجہ سے بعض مصنفین نے "خطرہ کی جبلتوں" کی ایک جماعت کا ذکر کیا ہے، نہ کہ ایک واحد جبلت کا۔ اس میں شبہ نہیں، کہ اگر ہم جبلی فعل کو اضطراری فعل سے زیادہ نہ سمجھیں، اور "ایک جبلت" کو نظام عصبی کی ایک احساسی

---

[1] مکڈوگل کا خیال صحیح ہے، کہ غاصب کی پسپائی سے جبلت کی ہر صورت میں تشفی ہو جاتی ہے۔ چنانچہ درندے اور پرندے اس خصوص میں دونوں مساوی ہیں۔ لیکن مقدم الذکر میں لڑائی کے ہیجان اور شکار کرنے کے ہیجان میں فرق کرنا اکثر مشکل ہوا کرتا ہے۔ لڑنے کے ہیجان کی اسی خصوصیت پر اس حکم کی کامیابی کا انحصار ہے، کہ جب کسی بھڑکے ہوئے درندے سے بچ نکلنا ناممکن ہو تو بالکل بے بس و حرکت لیٹ رہنا چاہیئے۔ "نرم جواب غصہ کو رفع کر دیتا ہے" کی صحت بھی اسی پر منحصر ہے (مصنف)

[2] اس اصول کے مطابق، کہ اچانک پیدا ہونے والی آواز جبلت خوف کی عام ترین کنجی ہے۔ اس پر ہم عنقریب بحث کرینگے (مصنف)

حرکی اضطراری توسّس سے زیادہ نہ مانیں، تو ہم کو جبلی کردار کے ہر سلسلہ میں
بہت سی جبلتوں کے عمل کو تسلیم کرنا پڑے گا۔ اسی طریق فکر کو، کم و بیش صراحتہً
اختیار کرنے سے اکثر مصنفین انسان میں جبلتوں کی اس قدر کثیر تعداد تسلیم کرنے
پر مجبور ہوئے ہیں، کہ جس کو ہم قبول کرنے کے لئے تیار نہیں۔ پروفیسر
تھارن ڈائک[۱] نے جو بحث انسانی جبلتوں پر کی ہے، اس سے اس اصول
کو قبول کر لینے کے نتائج کی توضیح ہوتی ہے۔ اس نے تقریباً چالیس انسانی
جبلتیں گنوائی ہیں۔ لیکن اسی اصول کے عدیم النفع استعمال سے ہم کو ان
سے کہیں زیادہ جبلتیں تسلیم کرنی چاہئیں۔ اس کے برخلاف جبلتوں کے متعلق
اس عقیدے (یعنی یہ کہ جبلتیں اور حرکی مشینیں ہم معنی الفاظ ہیں) کو مسٹر
شینڈ نے قبول کیا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی اس نے یہ تسلیم کیا ہے کہ ہم انسانی
کردار کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ اس قدر کثیر اضطراری افعال کا محض
اجتماع اور تسلسل ہے۔ اس کا خیال ہے، کہ ہم کو حرکی مشینوں کے کسی بڑے
مقصد کی قابلیت کو تسلیم کرنا چاہئے، اور اسی کو وہ جبلتیں کہتا ہے۔ اس طرح وہ
اس عجیب و غریب عقیدہ تک پہونچتا ہے، کہ انسان کی خلقی ساخت ان
تمام نہایت جبلتوں (حرکی مشینوں) کی کثیر تعداد کے علاوہ بعض خلقی میلانات پر
بھی مشتمل ہوتی ہے، اور ان کو وہ "جذبی میلانات" کہتا ہے۔ جب ہم اس طریق
فکر کو حیوانی کردار کے لئے استعمال کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو ہم کو فوراً
معلوم ہو جاتا ہے، کہ یہ کس درجہ ناقابل عمل ہے۔ مثلاً اگر ہم اس کو کبوتروں
کے لئے استعمال کریں، تو ہم کو کہنا پڑتا ہے، کہ جو جبلتیں کہ تناسلی فعالیتوں
کے پہلے حصے میں ظاہر ہوتی ہیں، ان میں سے اکثر جفتی کھانے کے جذبہ کے،
اور دوسرے حصہ کی جبلتیں انتخاب مقام کے جذبہ اور گھونسلا بنانے کے جذبہ
کے، تیسرے حصہ کی جبلتیں انڈوں پر بیٹھنے کے جذبہ کے، اور چوتھے حصہ
کی جبلتیں "تغذیہ کے جذبہ" یا "بچوں کو چوگا دینے کے جذبہ" کے تابع ہو کر ظاہر

---

[۱] Thorndike

اگر اس کو "خلوت پسند" بھڑ کے لئے استعمال کیا جائے تو پھر کہنا پڑتا ہے، کہ شکار کو حاصل کرنے میں وہ یکے بعد دیگرے "تلاش شکار کے جذبہ" اور "شکار کے ساتھ اپنے سوراخ کو واپس آنے کے جذبہ" کے تابع ہوتی ہے۔ یہ کہنا الفاظ کے عام استعمال کی مخالفت کرنا ہے، جس سے فائدے کی بجائے انتشار ذہنی ہی پیدا ہوتا ہے۔ اعلیٰ حیوانات میں ہم کو جسمانی حرکت کی دو ممیز قسموں کو تسلیم کرنے کی ضرورت ہے۔ اول میکانکی، یا تقریباً میکانکی اضطرار، اور دوم مقصدی جبلی فعل۔ میری سمجھ میں نہیں آتا، کہ ایک تیسری قسم، یعنی جذبی، کے اضافہ سے کیا فائدہ مترتب ہوسکتا ہے۔ مسٹر شینڈ اگر اپنی تجویز پر قائم رہے، تو پھر وہ جبلت اور اضطرار کی دو اصطلاحوں کو استعمال نہ کرے گا، کیونکہ وہ ان کے مدلولات کو ایک ہی سمجھتا ہے۔ برخلاف اس کے وہ مجھ سے یہ تسلیم کرنے میں "اتفاق کرے گا، کہ افعال کی صرف دو قسمیں ہیں، جن کو وہ تو اضطرارات اور اضطرارات وجذبات کہے گا"، لیکن جن کو میں اضطرارات اور جبلی افعال کہنا مرجح سمجھتا ہوں۔

جبلت استعجاب

فعل کے مختلف حصوں کا تعاقب و تسلسل تمام جبلتوں کے عمل میں مشترک ہے، لیکن سادہ ترین جبلت شائد اس سے مستثنیٰ ہے۔ اب ہم اس واقعہ پر اس جبلت کے تعلق سے غور کریں گے، جو اکثر دودھ پلانے والے جانوروں میں نسبتہً سادہ طریقہ سے کام کرتی ہے۔ ہماری مراد جبلت استعجاب سے ہے۔ یہ جبلت ایک معنوں میں لڑائی کی جبلت کی ضد ہے، کیونکہ موخر الذکر تو کسی اور جبلت کے بعد پیدا ہوتی ہے، اور استعجاب بالعموم کسی اور طرز عمل کا مقدمہ ہوا کرتی ہے۔ لیکن ایک اور طرح دیکھا جائے، تو یہ دونوں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں یعنی اس لحاظ سے، کہ لڑنے کی جبلت کی طرح، استعجاب کی بھی کوئی مخصوص شئے نہیں۔ اس میں کسی ایک خاص قسم اشیا کی وجہ سے فعلیت نہیں ہوتی، بلکہ ہر اس شئے "یا موقعہ" سے ہوتی ہے، جو ایک خاص خصوصیت رکھتی ہے یعنی ناقص فہم، یا

ادراک، جو اس قدر واضح نہ ہو، کہ کسی اور جبلت کو پیدا کر سکے۔

جس غایت کی طرف یہ لے جاتی ہے، وہ مکمل فہم اور واضح تر ادراک ہے، جو کسی اور جبلی ردعمل کو معیّن کرنے کے لئے کافی وضاحت رکھتا ہے۔

جو شے محرک استعجاب ہوتی ہے (یہاں پر ہم نے ہر شے کو وسیع ترین معنوں میں استعمال کیا ہے، اور ہر قابل ادراک صورت حالات کو اس میں شامل سمجھتے ہیں) اس میں کسی نہ کسی حد تک اُن اشیاء کے ساتھ مشابہت ہونی چاہئے، جو عموماً کسی اور جبلت کی باعث ہوتی ہیں۔ اگر اس میں مشابہت نہ ہو، تو پھر یہ حیوان کی توجہ کو اپنی طرف نہیں کھینچتی۔ لیکن اس وقت کے خاص حالات میں اس میں اس قدر جدت، یا غیر معمولیت بھی پائی جانی چاہئے، کہ اس سے کوئی اور جبلت متہیج نہ ہو جائے، یا یہ جبلت پوری طاقت کے ساتھ متہیج نہ ہو۔[1]

جو فائدہ کہ حیوانات کو اس جبلت سے پہنچتا ہے، وہ ظاہر ہے۔ یعنی یہ کہ یہ مکمل تر ادراک اور اس لئے مناسب حرکات کو معیّن کرتی ہے۔ استعجاب کی تحریک زیادہ تر، بلکہ شاید ہمیشہ، طبعاً صرف ان حواس سے ہوتی ہے، جو مہیج کے اثر کو دور سے قبول کر لیتے ہیں، مثلاً آنکھ، کان اور ناک۔ عجیب بات یہ ہے کہ جس حس پر حیوان دریافت خوراک اور دشمنوں سے بچنے کے لئے زیادہ تر اعتماد کرتا ہے، اسی کے ذریعہ سے استعجاب سب سے زیادہ آسانی کے ساتھ پیدا ہوتا ہے۔ استعجاب کا اظہار بالعموم کم از کم دو حصوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ ایک حصہ تو شے کے نزدیک آنے کا ہوتا ہے، اور دوسرا ایک یا زیادہ حواس سے اس کے قریبی معائنہ کا۔ ان دونوں حصوں کے دوران میں معیّن ادراک کے مخصوص ردِ اعمال بھی ظاہر ہو سکتے ہیں، اور اس طرح وہ کردار مختلف ہو جاتا ہے، جو استعجاب کے لئے مخصوص ہے۔ گھوڑا ایک عجیب و غریب اور دھندلی چیز کو زمین پر دیکھتا ہے، اور اپنی آنکھیں، کان اور ناک کھول اس کے ارد گرد گھومتا ہے۔ کبھی تو وہ چونک کر پیچھے ہٹ جاتا ہے، اور پھر اس کے قریب آتا ہے۔ دھندلی اور غیر واضح اشیاء کی حرکت، اُنس جبلت

---

[1] مسٹر ڈبلیو ٹی ہارنیڈے Mr. W. T. Hornerday نے بیان کیا ہے کہ ایک پہاڑی بھیڑ کوئی بیس منٹ تک اس گھوڑے کو کھڑی تکتی رہی، جس پر ایک بڑی بھیڑ کا سینگ اور کھال لدی ہوئی تھی۔ (مصنف)

کی عام ترین محرک ہوتی ہے۔ شکاری اپنے شکار کے جوابات کا مطالعہ کرکے اسی حقیقت سے مدد لیتے ہیں۔ سب کچھ کھا لینے والے بندر جو بہت سے دیگر حیوانات کا شکار کرتے، اور شکار ہوتے ہیں، اس جبلت کا اظہار پوری قوت کے ساتھ، اور مختلف صورتوں میں کرتے ہیں۔ غالباً اسی خصوصیت کا نتیجہ ہے، کہ وہ عقلی ترقی میں دیگر حیوانات سے اس قدر آگے ہیں کیونکہ کسی اور جبلت میں قوت تمیز کی کارفرمائی اور تفکر (تصدیق کے تعاون) کی اس قدر گنجائش نہیں ہوتی جتنی کہ اس میں ہوتی ہے۔ استعجاب میں توقف فی الحکم ہوا کرتا ہے، اور یہاں عقل، شک، مزید معائنہ اور صریحی تصدیق کی ابتدا ہے۔

تلاش خوراک کی جبلت

حیوانات کا جبلتہً خوراک کی تلاش کرنا مشہود عام واقعہ ہے۔ ہر صورت میں ان کے آلات اس خوراک کو کھانے اور ہضم کرنے کے لئے مضبوط ہوتے ہیں، جس کی وہ جبلتہً تلاش کرتے ہیں۔ یہ فرض کرنا بے جا نہ ہوگا، کہ تلاش خوراک کی جبلت کی تمام صورتیں ایک سب سے زیادہ ادنی اور اساسی جبلت کی ترقی یافتہ صورتیں ہیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ تلاش خوراک میں یا دیر تھوڑی حیوانات کے اشجار سے تفرق کی باعث ہوئی ہے۔ اکثر کیڑوں میں یہ جبلت بہت زیادہ مخصص ہو گئی ہے، چنانچہ ان میں سے ہر ایک نوع ایک مقررہ قسم خوراک کی تلاش کرتی، اور اس کو کھاتی ہے۔ دودھ پلانے والے جانوروں میں یہ اس قدر مخصص نہیں ہوا کرتی۔ اس لحاظ سے تو یہ عام قاعدے کے عین مطابق ہے۔ لیکن ادنے درجے کے دودھ پلانے والے جانوروں اور اکثر پرندوں میں تخصیص کا اتنا اونچا درجہ نظر آتا ہے کہ بعض صورتوں میں جو ان کثرت و نباتات میں بھی صرف اس وجہ سے فاقوں مر جاتا ہے، کہ اس کو اس کی خاص خوراک نہیں ملتی۔ اعلیٰ دودھ پلانے والے جانوروں میں تخصیص کم، اور اس لئے مطابقت زیادہ پائی جاتی ہے۔ یہ اپنے آپ کو ہر قسم کی خوراک کے مطابق بنا لیتے ہیں۔ چنانچہ اکثر گھاس کھانے والے چرندے بعض اوقات جھاڑیوں اور درختوں کے پتے بھی کھا جاتے ہیں۔ بیوقوف بھیڑ اس درجہ تک نہیں پہونچتے، لیکن عقلمند بکری کے لئے تقریباً ہر سبز چیز من بھاتا کھاجا ہے بعض زندے اپنی خوراک میں بہت کانٹ چھانٹ کرتے ہیں۔ لیکن بعض ایسے بھی ہوتے ہیں، جو ہر قسم

کے حیوان کا شکار کرتے، اور اس کو ہضم کر جاتے ہیں[۱]۔ تمام حیوانات اس بات میں مشابہت تامہ رکھتے ہیں، کہ جب اس جبلت کا ہیجان بہت زیادہ قوی ہوتا ہے، تو یہ باقی تمام رجحانات ومیلانات کو دبا لیتا ہے، یہاں تک کہ اس صورت میں خوف بھی سر نہیں اٹھا سکتا۔ لیکن اس حیثیت سے، اور ان معنوں میں، کہ یہ غالبًا پہلا رجحان تھا، جو ادلی مقصدی توانائی یا "جوشِ حیات" سے متفرق ہوا، تلاشِ خوراک کی جبلت، باقی تمام جبلتوں پر تقدم کا دعویٰ کر سکتی ہے۔

تلاشِ خوراک میں سب سے زیادہ دلچسپ مسئلہ یہ ہے: "بن سیکھی تلاشِ خوراک میں جو مختلف فعلیتیں شامل ہوتی ہیں، ان کو ایک جبلت کی طرف منسوب کرنا چاہیے، یا بہت سی جبلتوں کی طرف؟" ان فعلیتوں کا جبلی ہونا تو ان کی اُن خصوصیات سے ثابت ہوتا ہے، جو ہر نوع کے لیے مخصوص، اور ایک نوع کے تمام افراد میں مشترک ہوتی ہیں۔ بھیڑ کے سے چرندوں میں یہ مسئلہ سادہ ترین صورت رکھتا ہے، کیونکہ بالغ عمر بھیڑ کی تلاشِ خوراک بے انتہا یکساں اور سادہ ہوتی ہے، اگرچہ اس کے بھی دو حصے ہوتے ہیں، ایک تو چراگاہ کی تلاش میں "آوارہ گردی" (جو ایک خشک اور بنجر پہاڑ پر بہت اہمیت رکھتی ہے) اور دوسرا سبزی کو پا لینے کے بعد اس کا کھانا۔ جو اشخاص کہ جبلتوں کو اضطرارات کے ساتھ متحد النوعیت سمجھتے ہیں، وہ تو ان دونوں حصوں کو ممیز جبلتوں کی طرف منسوب کریں گے۔ ان کے علاوہ اور اشخاص نہایت وثوق کے ساتھ فرض کریں گے، کہ ایک ہی اشتہا اور ایک ہی ہیجان، ان دونوں حصوں کو باقی اور جاری رکھتا ہے۔ لیکن بچہ کی تلاشِ خوراک اور بالغ عمر کی تلاشِ خوراک کے تعلق کی نسبت کیا کہا جائیگا؟ بچہ تو اپنی بھوک کو اپنی ماں کا تھن چوس کر رفع کرتا ہے، اور اس فعلیت کے بھی دو حصے ہوتے ہیں، اول ماں کی طرف دوڑنا اور تھن کو تلاش کرنا، اور دوم دودھ پینا۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں حصے ایک ہی اشتہا پر موقوف ہوتے ہیں، اور جب اشتہا ختم ہو جاتی ہے، تو پھر یہ دونوں ناقابل ہیج ہو جاتے ہیں۔ تو کیا ہم یہ کہینگے، کہ ایک خاص عمر پر پہونچنے کے بعد بھیڑ کے بچے میں ایک نئی جبلت یعنی گھاس کھانے کی جبلت، پیدا ہوتی ہے، جو آہستہ آہستہ دودھ پینے کی جبلت کی بیخ کنی کرتی ہے؟ ہرگز نہیں۔ ہمیں یقین واثق ہے، کہ دونوں صورتوں میں جو اشتہا کہ ان مختلف حرکی مشیتوں کے ذریعہ سے تشفی کی متلاشی ہوتی ہے، اور اس کو پا لیتی ہے، وہ ایک ہی ہوتی ہے۔ دونوں صورتوں میں بو غالبًا رہنما حس ہوتی ہے، اور احتمال اس بات کا ہے، کہ دونوں صورتوں میں ایک ہی بوئیل کرتی ہے یا ان کے قوت میں اکیس

---

[۱] پالتو کتا تقریبًا ہر چیز کھا لیتا ہے۔ چنانچہ میرا ایک کتا خود بخود مٹر، لوبیا، اور دیگر ترکاریاں کھانا سیکھ گیا تھا۔ (مصنف)

سبزے کی بو ہوتی ہے، جو وہ کھاتی ہے۔ لہذا یہ معلوم کرنا امر دشوار نہیں، کہ ایک فعلیت سے دوسری کی طرف انتقال کس طرح ہوتا ہے، اور یہ کہ شروع ہو جانے کے بعد زیادہ تشفی بخش فعلیت کس طرح دوسری فعلیت کی بیخ کنی کرتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اگر بھیڑ کے بچے کو چرنے سے باز رکھا جائے اور اس کی ماں برابر دودھ دیتی رہے، تو وہ غالباً ہمیشہ دودھ ہی پیتا رہے گا۔ یہ سوال تمام دودھ پلانے والے جانوروں میں پیدا ہوتا ہے، اور ہر صورت میں اس کا حل صرف یہی ہے۔

اس سے بھی زیادہ مشکل سوال پیاس اور بھوک کے تعلق کا ہے۔ سوال یہ ہے، کہ پیاس کی اشتہا وہی ہوتی ہے، جو بھوک کی ہوا کرتی ہے؟ کیا یہ مختلف اشتہاآت ہیں، جو دو مختلف جبلتوں میں جڑ پکڑے ہیں؟ اس سوال کا بہترین جواب ہم خود اپنے تجربے کی بنا پر دے سکتے ہیں۔ خود میرا تو یہ حال ہے، کہ میں نہایت وثوق کے ساتھ کہہ سکتا ہوں، کہ یہ دونوں اشتہاآت مختلف نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ اکثر میں معلوم نہیں کر سکتا، کہ مجھے بھوک لگی ہے، یا یہ کہ میں پیاسا ہوں۔ اس کا فیصلہ میں صرف پانی پی کر کر سکتا ہوں۔ اگر پانی پینے سے میری "طلب" ختم ہو جاتی ہے، تو میں سمجھتا ہوں کہ میں پیاسا تھا، اور اگر یہ ختم نہ ہو، تب ثابت ہوتا ہے، کہ میں بھوکا ہوں۔ اس سوال کا اصلی اور حقیقی جواب معلوم ہوتا ہے، کہ ہر پانی پینے والے جانور کی طرح، ہم میں بھی ایک ہی اشتہا ہے، جو اپنی تشفی کے لئے دانہ اور پانی، دونوں، کی محتاج ہے۔ اس کی واضح ترین مثال درندوں میں ملتی ہے، جو آرام سے لیٹنے کے قبل بالعموم کھاتے اور پھر پانی پیتے ہیں۔

درندوں میں تلاش خوراک کی جبلت مختلف طریقوں سے مخصص ہوتی ہے۔ جو درندے کہ زمین پر کھڑے ہو کر شکار کرتے ہیں، ان میں اس تخصیص کا اظہار شکار کے تعاقب، یا احتیاط پیش قدمی، جھاڑیوں کے پیچھے چھپنے، تمام غیر ضروری حرکات سے بچنے، اور گھات میں بیٹھنے، کی صورت میں ہوتا ہے۔ بعضوں میں یہ تخصیص درختوں پر چڑھنے، یا مچھلی کی تلاش میں تیرنے، اور غوطہ مارنے کا باعث ہوتی ہے۔ ان دونوں حالتوں میں جسمانی صورت اور آلات تلاش کے ان طریقوں کے مطابق ہوتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ تمام وہ کردار جو بعض اوقات "شکار کرنے کی جبلت" کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، درحقیقت اس سب سے زیادہ اساسی ہیجان کا مظہر ہے۔ اور میرے نزدیک اس بات میں شبہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں، کہ انسان کا بھی یہی حال ہے۔ یہ بھی شکار کرنے میں وہ تشفی حاصل کرتا ہے، جو ایک

جبلی بنا پر وال ہے۔ یہ شکار کرنے کی طرف صرف اس وقت توجہ کرتا ہے، جب خوراک کی اور فقدان میں ختم، یا کم، ہو جاتی ہیں۔ شکار کرنے میں سب سے زیادہ مکمل تشفی اس کو اس وقت حاصل ہوتی ہے جب شکار کرنے کی کامیاب کوشش کے بعد اس کو شکار کھانا نصیب ہوتا ہے، اور جب شکار کرنے کی کوشش میں فعلیت کے اس انجام کی پیش بینی داخل ہوتی ہے +

معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ یونہی تمام دودھ پلانے والے جانوروں کی رہنمائی ان کی خوراک کی طرف کرتی ہیں۔ ذائقہ کا کام یہ معلوم ہوتا ہے، کہ اشتہا، اور ہضمی وظائف کو تہییج کرے، اور اُن امتیازات کو ایک قدم اور آگے بڑھائے جو کہ قابلِ اکل اور ناقابلِ اکل اشیا میں کرتی ہے۔ اعلٰی دودھ پلانے والے جانوروں میں اس جبلت کے وصولی پہلو کا فرد تر درجہ تخصیص تجربہ سے سیکھنے اور عقلی تمیز کی بہت گنجائش پیدا کرتا ہے +

جبلتِ اندفاع

یہ جاننے کے لئے، کہ یہ تمیز کس طرح کی جاتی ہے، ہم کو ایک اور جبلت پر غور کرنا پڑتا ہے۔ ہماری مراد اجتناب، اندفاع، یا کراہیت، کی جبلت سے ہے۔ یہ جبلت تمام جبلتوں میں سے شاید سادہ ترین ہے۔ اس کی غایت یہ ہے، کہ بری چیز سے پرہیز کیا جائے، اور اگر یہ منہ میں جا چکی ہے۔ تو اس کو تھوک دیا جائے۔ جن حیوانات میں، کہ خوراک کی جبلت کا وصولی پہلو بہت زیادہ مخصوص ہوتا ہے، ان میں اجتناب، یا اندفاع، کی جبلت کی ضرورت ہی نہیں ہوتی۔ لیکن اعلٰی دودھ پلانے والے جانوروں میں کراہیت کی اس جبلت کی اہمیت بدیہی ہے، کیونکہ ان میں خوراک کی جبلت کا وصولی پہلو بہت زیادہ، یا بالکل مخصوص نہیں ہوتا اسی وجہ سے وہ بہت سی مختلف قابلِ اکل اشیا پر بلا خوف و خطر تجربہ کر سکتے ہیں +

ان دونوں جبلتوں کے اتحادی عمل کی بہترین مثال وہ تجربہ ہے جو میں نے اپنے ایک کتے پر کیا۔ یہ کتا شکر کے مکعب ٹکڑوں کو نہایت شوق سے کھایا کرتا تھا۔ میرا مقصد یہ تھا، کہ معلوم کیا جائے، کہ وہ رنگوں میں کہاں تک تمیز کر سکتا ہے۔ اسی مقصد کو پیش نظر رکھ کر میں نے شکر کے چند مکعب ٹکڑوں کو مختلف چمکدار رنگوں میں رنگا۔ یہ رنگ نباتاتی بلے ضرر اور بے مزہ تھے۔ کتے نے ان رنگین

ٹکڑوں کو اسی آسانی، اور شوق سے کھایا، جس سے کہ سفید کو۔ اس کے بعد تمام سرخ رنگ کے ٹکڑے کونین کے محلول میں تر کئے گئے۔ اس نے پہلے ایک سرخ ٹکڑے کو اٹھایا، اس کو منہ میں لیا، اور پھر جلدی ہی اس کو تھوک دیا۔ اس کے بعد وہ دور کھڑے ہو کر اس کو دیکھنے لگا۔ کچھ ترغیب کے بعد اس نے دوسرے رنگوں کے ٹکڑے کھائے، اور پھر ایک ٹکڑا منہ میں لے کر تھوک دیا۔ سرخ ٹکڑوں سے اس اجتناب کے کئی اعادوں کے بعد وہ رنگین، یا سفید، کسی ٹکڑے کی طرف بھی مائل نہ ہوتا تھا۔ لیکن کچھ دنوں کے بعد اس نے پھر تمام رنگوں کے ٹکڑے کھانے شروع کر دئے۔ اب وہ اگرچہ سرخ ٹکڑوں کو منہ لگاتے میں ذرا تامل کرتا تھا، تاہم آخرکار وہ ان کو بھی نگلنے لگا۔ اس اختبار سے میرا مقصد تو پورا نہ ہوا[1] لیکن اس سے رغبت و نفرت کے دو متخالف ہیجانات کی کشمکش ایک دلچسپ طریقہ سے واضح ہو گئی۔ اس خاص مثال میں مقدم الذکر انجام کار موخر الذکر پر غالب رہا۔ اس طرح کہا جا سکتا ہے، کہ کتے نے ایک نیا "مذاق" پیدا کیا، بالعینہٖ اس طرح جس طرح کہ ہم بھوک کی حالت میں ان چیزوں کو پسند کرتے، یعنی رغبت سے کھاتے، ہیں، جن کو ہم پہلے، اور سیری کی حالت میں نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اگر تمام ٹکڑے کونین میں تر کر دئے جاتے، تو وہ نہایت آسانی سے اس قسم کی تمام اشیا سے پرہیز کرنا سیکھ جاتا +

ظاہر ہے کہ جنگلی حیوان بھی اسی طریقہ سے بے ضرر اور مضر اشیا میں تمیز کرنا سیکھ سکتا ہے، اس وجہ سے، کہ مضر اشیا میں ایسی بو اور ذائقہ ہوتا ہے، جو نفرت و کراہیت، پیدا کرتا ہے۔ اس کی مثال سڑی ہوئی چیزوں، اور ان ترکاریوں، میں ملتی ہے، جو کڑوی اور زہریلی ہوتی ہیں۔ یہ کہنا، کہ کراہیت کی جبلت ایک اشتہا پیدا کرتی ہے، روزمرہ گفتگو کے خلاف ہے۔ لیکن یہ کہنا بے جا نہ ہوگا، کہ اس کا عمل نفرت کو اپنے ساتھ لاتا ہے۔ نفرت کے لغوی معنی بھاگنے کے ہیں، یعنی اس میں ہم ایک شئے سے دور بھاگتے ہیں۔ اس کے برخلاف اشتہا کے

---

[1] تاہم میرا خیال ہے، کہ حیوانات اور بچوں میں رنگوں کی تمیز کے لئے یہ طریقہ بالکل صحیح ہے۔ شکل و صورت اور جسامت کی تمیز کی تحقیق کے لئے بھی یہی طریقہ استعمال کیا جا سکتا ہے (مصنف)

لغوی معنی خواہش کے ہیں، یعنی یہ کہ اس میں ہم ایک شے کی خواہش کرتے، یا اس کی طرف آتے ہیں۔ اصطلاح کے طور پر تو اشتہا میں نفرت کو شامل کرنا بے جا نہ ہوگا۔ اس لحاظ سے یہ اشتہا کی ایک خاص قسم بن جائے گی۔ یہ بات قابل غور ہے، کہ ماکولات کی طرف ہمارے رد و اعمال زیادہ تر ہماری جسمانی حالت سے معین ہوتے ہیں۔ بھوک کی حالت میں بریانی یا قورمہ کی بو اچھی معلوم ہوتی ہے، لیکن پیٹ بھر جانے کے بعد اگر یہ بو ناک میں باقی رہے تو ناگوار ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر بھوک لگی ہو، تو ہم مٹھائی بڑی رغبت کے ساتھ کھاتے ہیں، لیکن سیری کے بعد اس کی طرف دیکھنے کو بھی جی نہیں چاہتا۔ ہم کو معلوم ہے، کہ اس قسم کا واحد تجربہ خاص خاص ماکولات کے متعلق ہمارے خیال کو، کم و بیش مستقل طور پر بدل سکتا ہے۔ پھر امتلا، جو نفرت کی گویا انتہائی صورت ہے، طبعی علتوں، مثلاً جہاز کی حرکت، یا دواؤں سے بھی پیدا ہو سکتا ہے۔ ہم جانتے ہیں، کہ اس حالت میں خوراک کو دیکھنا یا کسی طرح اس کا خیال کرنا، ہماری نفرت کو افزوں کرتا ہے +

کراہت اور تلاش خوراک کی جبلت کی رہنمائی میں وہ حیوانات، جن میں کہ موخر الذکر بہت زیادہ مخصص نہیں ہوتی، پسندیدگیوں اور ناپسندگیوں کی کثیر تعداد کا اکتساب کر لیتے ہیں۔ یعنی یہ کہ محض شکل دیکھ کر، یا آواز سن کر یا بو سونگھ کر (دوسرے الفاظ میں دور ہی سے) وہ ان چیزوں سے پرہیز کرنا سیکھ جاتے ہیں، جو پہلی پہلی مرتبہ کراہت پیدا کرتی ہیں۔ اسی طرح وہ محض شکل دیکھ کر، یا آواز سن کر یا بو سونگھ کر، ان اشیا کو پسند کرنے لگتے ہیں، جن کی طرف سے وہ پہلے خلقتہً بے اعتنا تھے۔ مختلف و متنوع اشیا کے "مذاقوں" کا یہ اکتساب بندروں میں انتہا کو پہنچ جاتا ہے، اور اغلب یہ ہے، کہ ان میں، اور ایک حد تک اور حیوانات میں بھی، استعجاب کا ہیجان اس عمل کی بہت مدد کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ بہت چھوٹے بچے کی طرح بندر بھی ہر اس چھوٹی چیز کو منہ میں لیتا، کترتا، اور چکھتا ہے، جس پر اس کو حیرت ہوتی ہے +

خوراک کی اشتہا میں بگاڑ اور انقلاب کی مثالیں حیوانات میں بھی نایاب نہیں۔ انسانوں میں یہ بگاڑ اور انقلاب بہت اہم ہوتا ہے۔ اکثر چیزیں اس قسم کی ہوتی ہیں، جو منہ میں لئے جانے، یا چبائے جانے، یا چکھے جانے یا نگلے جانے کے بعد خوراک کی اشتہا کی جزوی طور پر تشفی کرتی ہیں۔ تہذیب

دماغ کی مشین کا بڑا حصہ۔ ایسی ہی چیزوں کو بنانے اور تقسیم کرنے کے لیے وقف ہوتا ہے۔ پان، تمباکو، گٹکا، وغیرہ اس کی مثالیں ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ نمک، الکحل، چائے، کوکین اور افیون، کی طرح کی اشیا صرف ان مزید اور زیادہ نازک کیمیاوی اثرات کی وجہ سے دلکش ہوتی ہیں، جو ان کے خون میں جذب ہو جانے کے بعد پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اس حالت میں بھی خوراک کی اشتہا کی فوری دلچسپی، جو ان کا نتیجہ ہوتی ہے، ان کی تمام دلکشی کی بنا ہوتی ہے۔ مجھے اس میں شبہ کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی، کہ ان اشیا کی "طلب" جو ان کی کثرت استعمال کی وجہ سے قائم ہوتی ہے، خوراک کی اس اشتہا کے ہم معنی ہے، جو بگڑے ہوئے طریقہ سے عمل کر رہی ہے۔ ان "طلبوں" کی زبردست طاقت کی کوئی اور توجیہ ممکن نہیں۔ ان دونوں کا یہ اتحاد تین باتوں سے ثابت ہوتا ہے۔ (۱) ان "طلبوں" کو بگاڑ کے متصاعد سلسلے میں ترتیب دیا جا سکتا ہے۔ اس سلسلہ میں کم غیر طبعی "طلبیں" بداہتہً خوراک کی اشتہا کی ذرا سی تخصیص کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ ایک چھالی اور بیکار عورت کی پان کی طلب اس کی مثال ہے۔ پھر یہ کم غیر طبعی "طلبیں" رفتہ رفتہ زیادہ غیر طبعی "طلبوں" کے ساتھ مل جاتی ہیں۔ (۲) سب جانتے ہیں، کہ ان "طلبوں" کو پورا کرنے سے طبعی بھوک ماری جاتی ہے، اور طبعی خوراک کی جگہ وہ چیز لے لیتی ہے، جس کی "طلب" ہے۔ چنانچہ ایک افیمی کو بھوک نہ لگنے کی اکثر شکایت رہتی ہے۔ (۳) ان چیزوں یعنی گٹکا، پان، سگریٹ، افیون اور کوکین، وغیرہ کے استعمال سے بھوک اور پیاس دونوں کی تشفی ہوتی ہے۔ چنانچہ جب کھانا اور پانی نہیں مل سکتا، تو یہ اس تشفی کے لیے عمداً استعمال کی جاتی ہیں[1]۔

---

[1] بگڑی ہوئی اشتہاؤں پر معقول بحث سے ان کی ماہیت کے متعلق اس عقیدے کا عملی اقرار ہو جاتا ہے۔ جو لوگ کہ مقررہ وقفوں کے بعد پیٹ بھر کر کھانے کے عادی ہیں، ان میں ایسی اشیاء کا استعمال اس واقعہ کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے، کہ ابتدائی انسان، مثلاً بن مانس، تقریباً ہر وقت گنا، یا کچے میوے کی سی چیزیں چباتا اور نگلتا رہتا ہے (مصنف)

بچ نکلنے کی جبلت[ا]

تقریباً تمام دودھ پلانے والے جانور خطرے سے جبلتاً اجتناب و گریز کرتے ہیں یہاں تک کہ شیر بھی بعض اوقات دم دبا کر بھاگ جاتا ہے۔ سیہ اور خار پشت اپنے خاروں کی وجہ سے اس قدر محفوظ ہوتے ہیں، کہ ان کو اس جبلت کی ضرورت نہیں ہوتی، اور اسی وجہ سے یہ ہر حالت میں مطمئن رہتے ہیں۔ جس قدر غیر محفوظ ایک نوع ہوتی ہے، اور جس قدر زیادہ دوسرے حیوانات اس کا شکار کرتے ہیں، اسی قدر زیادہ حساس یہ جبلت ہوتی ہے، اور اسی قدر زیادہ قوی اس کا ہیجان ہوا کرتا ہے۔ ہرن، خرگوش، بھیڑ اور چوہا اس کی مثالیں ہیں۔ خطرے سے گریز کے کردار میں سب سے مشکل سوال یہ ہے، کہ کیا اس گریز کا کردار ایک واحد جبلت کا مظہر ہے؟ یا کیا اس کی بہت سی جبلتیں ہوتی ہیں، جن سب کا وظیفہ ایک ہی ہوتا ہے؟ ہم اس سے قبل کراہیت سے اجتناب کو ایک ایسی علیحدہ جبلت کا مظہر تسلیم کر چکے ہیں، جو تلاش خوراک کے ہیجان کی تصحیح کرتی ہے۔ لہٰذا اب ہم تنفری کردار کی تمام صورتوں کو ایک واحد جبلت کے مظاہر سمجھ سکتے ہیں۔

بعض ذی اثر مصنفین، خصوصاً ڈاکٹر ڈبلیو، ایچ، آر، ریورز نے ایک اور عقیدہ اختیار کیا ہے۔ وہ انسان میں مندرجۂ ذیل پانچ "خطرے کی جبلتوں" کا مجموعہ فرض کرتا ہے:۔ (۱) فرار یا اصلی معنوں میں گریز (۲) حملہ (۳) دستی فعلیت (۴) عدم حرکت اور (۵) ضعف اور رعشہ۔ یہ تمام جبلتیں ایک ہی غایت کی طرف لے جاتی ہیں، اور سب خطرناک مواقع کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں۔ ایسی جبلتوں کا تکاثر، اسی میدان میں اور غلط مباحث کی طرح، حرکی مشغولے اور جبلتوں میں امتیاز نہ کرنے کا نتیجہ ہے۔ متعلم دیکھے گا، کہ اگر ہم اس امتیاز کو پیش نظر رکھیں، تو خطرے کی مزعومہ جبلتوں کی یہ فوج غیر ضروری ہو جاتی ہے کیونکہ خطرے کے ردِ اعمال کی ان مختلف صورتوں کی مناسب توجیہ خطرے

[ا] The Instinct of Escape

کی ایک سے زائد جبلتوں کو فرض کئے بغیر بھی ہو سکتی ہے +

لیکن اس جبلت کا کیا نام ہونا چاہیئے؟ اسے بعض اوقات "تحفظ ذات کی جبلت" کہا جاتا ہے۔ اس نام پر کوئی سنگین اعتراض نہیں ہوتا، اگرچہ اس میں ایک نقص یہ ہے کہ اس سے شعور ذات اور اصل ترقی کا وہ اعلیٰ درجہ مدلول ہو سکتا ہے، جس پر ہم اکثر حیوانات کو فرض نہیں کر سکتے۔ اس علاوہ یہ ایک بے ڈھنگا سا نام ہے۔ فہم عامہ نے اس صورت میں جذبات اور جبلتوں کے لازمی علاقہ کو تسلیم کر کے اس کو "خوف" کا نام دیا ہے، اور اس سے جبلی کردار اور اس کردار کا مخصوص جذبی لازمہ مراد لی ہے۔ میرے نزدیک کوئی وجہ نہیں، کہ ہم اس استعمال کو کیوں نہ اختیار کریں۔ لیکن اگر جبلت کے لئے ایک علیحدہ نام ایسا ہی ضروری ہے، تو بچ نکلنے کی جبلت بہترین نام ہے۔ انسان اور اکثر دودھ پلانے والے جانوروں میں اس جبلت کے بھی دو حصے ہوتے ہیں۔ انسانی، اور اکثر دیگر انواع کے بچوں میں اس کے زیر اثر پہلے تو کسی جائے پناہ کی طرف بھاگا جاتا ہے اور پھر اس جگہ تک پہنچنے کے بعد چھپا رہنا ہوتا ہے۔ یہ جائے پناہ کھو نسا بھی ہو سکتا ہے، اور ماں کا جسم بھی۔ بالغ عمر حیوان کے لئے گھاس کا کوئی محفوظ مقام، یہ جائے پناہ ہوتی ہے، اور غول حیوانات کے لئے اپنے ابنائے جنس کی جماعت۔ اس جبلت کے کمزور اور خفیف اظہارات بالعموم عدم جرأت یا بزدلی کہلاتے ہیں، اور شدید ترین اظہارات دہشت۔ شدت کے ساتھ متہیج ہونے کی صورت میں یہ جبلت انتہائی کوششوں کی تحریک کرتی ہے، اور جسم کا ہر آلہ اور عضو اس کے لئے تیار رکھا جاتا ہے۔ چنانچہ محفوظ مقام کی طرف پرواز کثیر ترین کامیابی کے لئے، انتہائی جسمانی جد و جہد کی محتاج ہوتی ہے۔ پھر محفوظ مقام تک پہونچ جانے کے بعد بھی ہر قسم کی آئندہ جد و جہد کی تیاری ضروری ہوتی ہے۔ یہ جد و جہد فرار کی صورت میں ہو، یا لڑائی کی صورت میں۔ اس کے ساتھ ہی تمام عضلات کو مسلسل خبرداری کی حالت میں رکھنا پڑتا ہے۔

انسان اور اکثر حیوانات میں دہشت کا ایک مظہر بہت مشکل سے سمجھ میں آتا ہے۔ ہماری مراد اعضاء و جوارح کے رعشہ سے ہے، جو کم از کم بعض اشخاص میں اس قدر شدید ہوتا ہے، کہ وہ مزید جد و جہد کے ناقابل ہو جاتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ خوف کی اس مشہور و معروف علامت کو فطرت کے بے تکاپن، یا بے کار حاصل کی مثال سمجھنا چاہیے۔ اس سے عضلی فعل کا وہ عدم تطابق ظاہر ہوتا ہے، جو عقبائی و تحتانی

ہیجانات کا نتیجہ ہوا کرتا ہے۔ انسان میں یہ علامت زیادہ تر اس وقت ظاہر ہوتی ہے
جب اخلاقی یا طبعی وجوہ کی بنا پر خطرناک مقام یا موقعہ سے گریز ناممکن ہوتا ہے،
اور اس لئے وہ شخص صرف جزئی کامیابی کے ساتھ، اپنے اس خوف کو دبانے کی
کوشش کرتا ہے۔ حیوانات کا بھی یہی حال معلوم ہوتا ہے۔ دہشت زدہ گھوڑا
اگر بھاگ سکتا ہے تو وہ لرزہ بر اندام نہیں ہوتا۔ اس کی یہ حالت اس وقت
ہوتی ہے، جب اس کا مالک اس کو بھاگنے سے روک لیتا ہے، اور خطرے کا مقابلہ
کرنے پر اس کو مجبور کرتا ہے[1]۔

غولی حیوانات میں اس جبلت کا پہلا ردعمل کسی اشارہ کے اظہار کی صورت میں ہوتا
ہے جس سے ایک جماعت کے باقی افراد متنبہ، اور اپنی حفاظت، یا فرار کے لئے اکھٹے ہو جاتے ہیں
زمین پر پاؤں مارنا اس قسم کا ایک اشارہ ہے۔ شام کے وقت خرگوش کا اپنے بل کی طرف
بھاگتے ہوئے، اپنی سفید دم کو اٹھانا اور گرانا بھی یہی معنی رکھتا ہے۔ لیکن ہر نوع حیوانات میں
چیخ خوف کی بڑی اور عام ترین علامت ہوتی ہے۔ انسان اور دیگر دودھ پلانے والے
حیوانات کا اشتراک فطرت اس لحاظ سے صاف طور پر منکشف ہو جاتا ہے۔

زیادہ غیر محفوظ دودھ پلانے والے جانوروں میں خوف بہت جلدی، اور اکثر پیدا
ہوتا ہے۔ پھر جو اشیا، کہ اس کو پیدا کر سکتی ہیں، یعنی جو خوف کے دروازوں کے لئے گویا
کنجیاں ہیں، وہ بھی بہت سی، اور بہت زیادہ عام ہوتی ہیں۔ ایک کرخت اور اچانک آواز
شاید عام ترین کنجی ہے۔ پھر ایک بڑی شئے کی اچانک حرکت بھی، شاید اسی قدر عام ہے۔ خطر
کی جو چیخ (یا کوئی اور علامت) ایک ہی نوع کے تمام افراد میں ظاہر ہوتی ہے، وہ زیادہ
مخصوص ہوتی ہے، کیونکہ، جیسا کہ پرندوں میں دیکھا جاتا ہے، اگر یہ آواز ملکی بھی ہو، تب

---

[1] یہی تاریخ تھی اس مستقل دماغی اضطراب رعشہ کی جو جنگ کے زمانہ میں صدمۂ مہیب (Shell Shock) کی عام
ترین علامت تھا۔ ہم خود اپنے آپ اور دیگر حیوانات میں یہ رعشہ ہیجانات کے تنازع کے وقت بھی دیکھتے ہیں
حالانکہ یہاں خوف کا نام تک نہیں ہوتا۔ چنانچہ جب ہم اپنے غصہ کو دبانے کی کوشش
کرتے ہیں، یا جب کتا خرگوش پر حملہ کرنا چاہتا ہے، لیکن مالک اس کو روکتا ہے، تو
ایسی ہی حالت پیدا ہوتی ہے (مصنف)

بھی خوف کا کردار صادر ہو جاتا ہے۔ اس سے زیادہ مخصوص بعض بوئیں ہوتی ہیں۔ لیکن اس کے لئے ہم کو یہ فرض کرنا پڑتا ہے، کہ انسان، یا دیگر شکاری جانوروں کی بو کو پہلی مرتبہ سونگھ کر بعض حیوانات بھاگ جاتے ہیں۔

خطرے سے گریز کی جبلت کے بہت سے قفل ہوتے ہیں، اور اس کا دروازہ ہر ایک کنجی سے کھل سکتا ہے، جو ان قفلوں میں سے کسی ایک کے لئے موزوں ہے۔ خوف کا ایک اور عالمگیر ہیجی، یعنی ایک اور مخصوص کنجی جسمانی درد ہے۔ ایک تندرست جنگلی جانور میں درد صرف اس وقت پیدا ہوتا ہے، جب اس کو باہر کی طرف سے کوئی صدمہ پہنچتا ہے۔ ایک اڑنے والا حیوان جب دھمکی دینے کے پہلے حصے سے گزر جاتا ہے، تو اس کا کردار اس قسم کا ہو جاتا ہے جس سے تکلیف پہونچتی ہے۔ اگر وہ اپنے دشمن پر کافی شدید تکلیف لانے میں کامیاب ہو جاتا ہے، تو وہ اس میں خوف پیدا کرتا ہے، اور اس طرح اس کو بھگا دیتا ہے چونکہ جسمانی تکلیف، یا درد، خوف کو ہیجی کر سکتا ہے، لہذا یہ خطرے سے بچ نکلنے کی کوششوں کے سوا فعلیت کی باقی تمام صورتوں کو روکنے کے قابل ہوتا ہے۔ خود ہم پر جسمانی درد کی پیش بینی، یا واقعی جسمانی درد، کی جو تکلیف ہوتی ہے، وہ اصل اس خوف کی تکلیف ہے، جو اپنے غایت کو نہیں پہونچ سکتا۔ جس شخص کو اس میں شبہ ہو اس کو چاہئے کہ اپنے ان تجربات پر غور کرے جو مثلاً پھوڑے میں چیرا لگنے کے وقت اس کو ہوتے ہیں۔ ایسے مواقع پر بچہ تو خصوصیت کے ساتھ جبلی خوف سے بھرا ہوتا ہے۔ اگر ہم کو یقین ہو جائے کہ اس درد انگیز عمل جراحی سے نقصان کی بجائے فائدہ ہوگا، تب تو محض درد کو برداشت کرنا آسان ہے۔ جب بچے کی انگلی کٹ جاتی ہے، اور خون بہنا شروع ہوتا ہے، تو جسمانی درد تو بہت خفیف ہوتا ہے، لیکن اس کا خوف، اور اس کی تکلیف، بہت زیادہ ہوتی ہے۔

خوف کا ایک اور عام محرک بھی بہت دلچسپ ہے ہماری مراد پس اور اسرار آمیز چیز سے ہے۔ اس لحاظ سے استعجاب اور خوف بہت قریبی نسبت رکھتے ہیں۔ ہم نے پیچھے کہا ہے، کہ استعجاب کی تحریک کے لئے لازمی ہے، کہ شئے محرکہ میں مانوس اشیا کے ساتھ کچھ مشابہت ہونی چاہئے، تاکہ اس کی طرف توجہ منعطف ہو سکے، لیکن یہ ان مانوس اشیا سے اس قدر مختلف ہونی چاہئے، کہ معمولی اور عام ردا عمال پیدا نہ ہو سکیں۔ مشابہت میں اس اختلاف کے اعلیٰ درجہ سے خوف پیدا ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ ایسی اشیا کی

موجودگی میں حیوانات یا نئے کبھی تو آگے بڑھتے ہیں' جو استعجاب کا نتیجہ ہے' اور کبھی اس سے دور بھاگتے ہیں' اور یہ خوف کا کردار ہے۔ پروفیسر کوہلر کے شمپینزی آئینہ کے سامنے کھڑے ہو کر بہت دیر یا استعجاب کا اظہار کرتے تھے۔ لیکن بعد میں وہ پانی' یا کسی اور شفاف چیز میں اپنے عکس کا مطالعہ کرنا سیکھ گئے تھے۔ لیکن مختلف جانوروں کی شکل کے ان گھڑ کھلونوں کی موجودگی میں' اور ایک مانوس شخص کو مصنوعی چہرہ لگا کر آتے دیکھ کر' وہ خوف کا اظہار کرتے تھے۔

"بڑے اور غیر مانوس حیوانات کو قریب کھڑا دیکھ کر ہی شمپینزی دہشت زدہ ہو جاتے ہیں' ایک دفعہ اتفاق سے ایسا ہوا کہ بہت بڑے بیلوں کا ایک جوڑا ان کے تجربے کے سامنے ہل چلا رہا تھا۔ ان کو دیکھتے ہی تمام کے تمام ادھر ادھر بھاگنے لگے' گویا ان کا شکار کیا جا رہا ہے' اور دہشت انگیز چیز سے جس قدر دور وہ جا سکتے چلے گئے' انہوں نے اپنے سفید پڑے ہوئے چہروں کو چھپا لیا' اور ان کا تمام جسم کانپ رہا تھا۔ اس کے بعد جب وہ بیل ان کے قریب آتے تھے' تو وہ اور تیزی کے ساتھ بھاگتے تھے۔ بیلوں اور گدھوں کی شکل کے تقریباً چالیس سنٹی میٹر اونچے' ان گھڑ کھلونے تیار کیے گئے۔ سلطان (جس کو ہاتھ پکڑ کر باہر لایا جا سکتا تھا) کی ان چھوٹی اور غیر طبعی چیزوں کے پاس آتے جان نکلتی تھی۔ ابھی وہ گز دو دور ہوتا تھا کہ انتہائی خوف کی علامات اس پر طاری ہو جاتی تھیں ۔ ۔ ۔ ایک دن میں اچانک ان کے کمرے میں داخل ہوا' اور میرے ہاتھ میں ان کھلونوں میں سے ایک تھا۔ ۔ تھوڑی ہی دیر کے بعد میں نے دیکھا' کہ سب کے سب شمپینزی دور ایک کونے میں چھت سے لٹکے ہوئے تھے۔ ہر ایک دوسرے کو دھکیل رہا تھا' اور کوشش کر رہا تھا' کہ اپنا سر چھپا لے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ان کی اس حالت کی یہ توجیہ تو بہت آسان ہے' کہ ہر نئی اور غیر معلوم چیز بذات خود دہشت انگیز ہوتی ہے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ لیکن ہر نئی چیز شمپینزی کے لئے غیر طبعی نہیں ہوتی ۔ ۔ ۔ اور نہ نوع کے جاندار دشمنوں سے کسی چیز کی مشابہت (خوف کا) باعث ہوتی ہے۔ ۔ ۔ ایک دن میں نے اپنے چہرے پر ایک نہایت ڈراؤنا مصنوعی چہرہ لگا لیا ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ مجھ کو دیکھتے ہی تمام شمپینزی رفوچکر ہو گئے۔" (کوہلر)

غولی جبلت

دودھ پلانے والے جانوروں میں سے اکثر انواع غولی ہوتی ہیں۔ یہ غول بنا کر یا گلے کی صورت میں چرتی، ادھر ادھر پھرتی یا شکار کرتی ہیں۔ ان تمام انواع میں ہم ایک ایسی جبلت کو منتج کر سکتے ہیں، جس کا کام یہ ہے کہ تمام افرادِ جماعت کو اکھٹا رکھے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسی جبلت کے عمل کے بغیر بچے بڑے ہو کر بذاتِ خود تلاشِ خوراک کر سکتے ہیں، اور اس میں وہ بہت جلد اپنے والدین سے علیحدہ ہو جائیں گے، اور کوئی مستقل جماعت قائم نہ ہو سکے گی۔ جماعت بنا کر رہنے سہنے میں تین فائدے ہیں، جو چارہ تلاش کرنے میں اس بڑی دقت کو آسان کرتے ہیں، جو ایک جماعت کی رکنیت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ فائدے یہ ہیں:- (۱) یہ مجتمع ہو کر دشمن پر حملہ اور اپنی مدافعت و حفاظت کر سکتے ہیں۔ (۲) ایک دوسرے کو خطرے سے متنبہ کر سکتے ہیں، اور (۳) جماعت کے دیگر اراکین کے روایتی علم اور ان فوائد میں شریک ہو سکتے ہیں، جو ان کی دقتِ حواس، یا اعلیٰ عقل کی وجہ سے مرتب ہوتے ہیں۔

"خلوت پسند" درندوں کے سے حیوانات میں اس التصاق و اجتماع سے حیوانات میں جبلت کی کثرتِ اہمیت، اور عادت کی قلتِ اہمیت ظاہر ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ یہ درندے اپنی عمر کے پہلے چند ماہ یا سال، ایک خاندان کے اراکین کی حیثیت سے گزارتے ہیں۔ اب اگر حیاتِ حیوانی و انسانی میں، جیسا کہ اکثر کہا جاتا ہے، عادت سب سے زیادہ دیرپا اور قوی جزو ہوتی، تو ہونا یہ چاہئے تھا کہ وہ اس عرصہ میں ایک کم و بیش مستقل، غولی عادت قائم کر لیتے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں، کہ ایسا نہیں ہوتا۔ ہر نوع غولی، یا غیر غولی، صرف بالطبع ہوتی ہے، اور اس لحاظ سے اس نوع کے افراد پر عادت کا بہت، یا بالکل، اثر نہیں ہوتا۔ یہی واقعہ، لیکن معکوس صورت میں، غولی انواع کے ان افراد میں نظر آتا ہے، جن کو انسان نے پیدائش ہی کے وقت سے قیدِ تنہائی میں رکھا ہے۔ یہ حیوان آزاد ہوتے ہی اپنے آپ کو ایک جماعت، یا گلہ میں شامل کر دیتا ہے۔

اس جبلت کا بہترین نام غولی جبلت ہے اگرچہ "گلے کی جبلت" پاکیزہ ہے۔ بعض اوقات

علہ Herd-Instinct - اس اصطلاح کو نیٹشے اور مسٹر ڈبلیو ٹراٹر (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

اسے "اجتماعی جبلت" بھی کہا جاتا ہے لیکن یہ نام کچھ اچھا معلوم نہیں ہوتا کیونکہ ہم یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ یہ تمام حیات اجتماعی کی بنا ہے۔ چنانچہ بعض انواع کے گوشت خور خاندان اس جبلت کے بغیر بھی حیات اجتماعی رکھتے ہیں اگرچہ یہ مسئلہ متنازع فیہ ہے کہ ایسی صورتوں میں اس جبلت کے مبادی بھی موجود ہوتے ہیں یا نہیں۔ اس جبلت کی غایت صرف یہ ہے کہ جماعت کے دیگر اراکین کی مصاحبت باقی رہے اور اس کا ہیجان یہ ہے کہ دوسروں اور بالخصوص دوسروں کی جماعت کی طرف جایا جائے۔ نوع کی ظاہری شکل و صورت اس کا رنگ اس کی مخصوص چیخیں اور غالباً اس کی مخصوص بو وہ کنجیاں ہیں جو اس جبلت کے قفلوں میں لگتی ہیں۔

اکثر انواع میں اس جبلت کی اشتہا بہت قوی معلوم ہوتی ہے۔ اس قسم کا حیوان اپنی جماعت سے علیحدہ ہو کر بے چین ہو جاتا ہے اور بے قراری کے ساتھ ادھر ادھر گھومتا ہے۔ یہاں تک کہ اس نوع کی بعض شناختی علامات اس کی رہنمائی کرتی ہیں اور وہ اپنی جماعت میں شریک ہو کر اپنی "طلب" کی تشفی کرتا ہے اور اس طرح اس ہیجان کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ یہ فرض کرنا یقیناً غلط ہے کہ وہ دودھ پلانے والے جانوروں میں بالعموم یہ ہیجان ایسے کردار کا باعث ہوتا ہے جسے اخوانی کہا جا سکتا ہے۔ گلہ کے سردار کا حفاظتی کردار اور گلے کے تمام اراکین کا باری باری پہرہ دینا اس کے مشتبہ و مشکوک مستثنیات ہیں۔ موخر الذکر قسم کے کردار کی اکثر مثالیں بیان کی گئی ہیں لیکن ان کی تاویل بہت مشکل ہے۔

ہم اس میں شبہ نہیں کر سکتے کہ نوع انسانی میں بھی غولی جبلت موجود ہوتی ہے۔ لنگور تو خاص طور پر غولی ہوتا ہے۔ جس شخص نے ان کی ایک جماعت کو چونکا دیا ہے اور پھر ان کو چیخیں مارتے ہوئے جنگل میں بھاگتے دیکھا ہے وہ اس میں شبہ نہ کرے گا۔ شمپنزیوں میں بھی یہ ہیجان قوی معلوم ہوتا ہے۔ اپنی گواہی میں میں پروفیسر ڈبلیو کوہلر کی ایک جدید رپورٹ سے کچھ فقرے نقل کرتا ہوں: "یہ کہنا یقیناً مبالغہ سے خالی ہے کہ منفرد شمپنزی اصلی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) Mr. W. Trotter کی کتاب Instincts of Herd in Peace and War" نے رواج دیا ہے۔ یہ کتاب نہایت عمدہ اور پڑھنے کے قابل ہے لیکن اس میں ایک عام غلطی یہ ہے کہ ہر قسم کے اجتماعی تعلق اور اثر کو طمانیۃ و انقیاد اسی جبلت کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ (مصنف)

شمپینزی نہیں۔۔۔ اس نوع کی مخصوص صفات کا انکشاف صرف اس طرح ہو سکتا ہے، کہ ان کی ایک جماعت کا مشاہدہ کیا جائے۔۔۔ شمپینزی کی اکثر خصوصیات کے مشاہدے کی واضح تاویل اس طرح ہو سکتی ہے کہ ہم ایک جماعت کے افراد کے کردار اور جواب کردار کو ایک کلی عمل سمجھیں۔۔۔۔ شمپینزی کا ایک طرح جماعت بنا کر رہنا ایک حقیقی قوت کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے، اور یہ قوت بعض اوقات بہت شدید ہوتی ہے اس کی مثال ہر اس موقعہ پر ملتی ہے، جہاں ہم کسی ایسے جانور کو اس کی جماعت سے علیحدہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں، جو اس جماعت کے ساتھ رہنے کا عادی ہے۔ اگر وہ حیوان اس سے قبل کبھی اس طرح علیحدہ نہیں ہوا، یا بہت عرصہ کے بعد اس طرح علیحدہ ہوا ہے، تو یہ اس جماعت میں دوبارہ شریک ہونے کے لئے سر توڑ کوشش کرتا ہے۔ بہت چھوٹے حیوانات خوف کا بھی اظہار کرتے ہیں۔۔۔۔ بڑے حیوانات میں خوف کی تو کوئی علامت ظاہر نہیں ہوتی، لیکن یہ بھی حالتِ علیحدگی میں چیخیں مارتے ہیں، طیش میں آتے ہیں، اپنے قید خانہ کی دیوار سے سر مارتے ہیں، اور اگر ان کو دو سروں میں جا ملنے کا ایک ناممکن راستہ بھی نظر آتا ہے، تو وہ اپنی جان کو خطرے میں ڈال کر اس سے باہر نکلنے کی کوشش کرتے ہیں۔ جب یہ اپنی ان مساعی میں تھک جاتے ہیں، تو ایک کونے میں منہ چھپا کر بیٹھ جاتے ہیں، اور تازہ دم ہو کر پھر از سر نو کوشش شروع کرتے ہیں" (کوہلر)

ابتدائی انفعالی ہمدردی

غولی جبلت کے ضمن میں ہم ایک ایسے واقعہ پر بھی غور کریں گے جو تمام اجتماعی نفسیات کے لئے اولی اہمیت رکھتا ہے۔ ہماری مراد یہ ہے کہ غولی حیوانات میں جہاں اجتماعی زندگی کے تمام فوائد سے متمتع ہونے کے لئے متحدہ عمل، بلکہ اشتراکِ کردار کی ضرورت ہوتی ہے، وہاں ہر ایک جبلت کا وصولی پہلو خاص طور پر اس طرح متطابق نظر آتا ہے کہ اس جماعت کے دیگر افراد میں اسی جبلت کے مظاہر اس پر اثر کرتے ہیں۔ اس کی واضح ترین مثال

ہم کو کتوں میں ملتی ہے، جو دوسرے کتوں کی مخصوص چیخوں کا جواب دیتے ہیں۔ ایک کتا جب خرگوش، یا کسی اور شکار کے پیچھے روانہ ہوتا ہے، تو وہ ایک خاص قسم کی آواز نکالتا ہے۔ فطرت کا مدعا یہ تھا کہ یہ آواز اور کتوں کو مدد کے لئے جمع کردے۔ یہ گویا شکار کرنے کی جبلت کی ایک کنجی ہے۔ لیکن یہ کنجی بغیر اس قفل کے بیکار ہے، جس میں یہ لگتی ہو۔ نوع کے ہر فرد کی ایک جبلت کی اور اکی تنظیم یہ قفل ہے۔ لہٰذا جب یہ خاص آواز سنائی دیتی ہے، تو یہ اس قسم کے تمام قفلوں میں ٹھیک بیٹھتی ہے، اور جس جس کتے کے کان تک یہ پہونچتی ہے، اس میں تعاقب کا ہیجان پیدا کرتی ہے۔ غصہ میں بھونکنے کا بھی یہی حال معلوم ہوتا ہے۔ اس کی وجہ سے بھی تمام وہ کتے، جو اس کو سنتے ہیں، میدان کارزار میں جمع ہو جاتے ہیں، اور ان میں سے ہر ایک لڑائی میں شرکت کے لئے پورا تیار ہوتا ہے +

اس طرح کا عام طور پر ظاہر ہونے والا جواب شاید وہ کردار ہے، جو خوف کی چیخ کا نتیجہ ہوتا ہے، کیونکہ بزدل جانوروں میں چیخ تقریباً ہر صورت میں، خوف کا پہلا مظہر ہوتی ہے۔ خوف کی چیخ، اور اس کے دیگر مظاہر، مثلاً فرار، خود خوف کے مخصوص محرکات ہیں +

جبلتِ استعجاب، اور اکثر انواع (خصوصاً غولی پرندوں) میں بظاہر جفتی کھانے کی جبلت، بھی اسی طرح منضبط ہوتی ہیں۔ ان میں سے ہر ایک میں ایک قفل ہوتا ہے، جو اسی جبلت کے مظہر (جو گویا کنجی ہے) کھل سکتا ہے +

یہ قابلیت یا صلاحیت، غولی حیوانات میں بہت عام ہے۔ ہماری مراد اس قابلیت سے ہے کہ ایک حیوان میں وہ جبلی کردار پیدا ہو سکے، جس کی علامات نوع کے دیگر افراد میں ظاہر ہو رہی ہیں۔ اس کے لئے میں نے ابتدائی انفعالی ہمدردی کا نام تجویز کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فاعلی طور پر اس میں وہ جذبی تحریکات شامل ہوتی ہیں، جو جبلی کردار کا لازمہ ہوا کرتی ہیں۔ نوع انسانی میں یہ بہت عام معلوم ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ انسانی جبلتوں میں سے اکثر میں یہ قفلی، یا وصولی پہلو کی یہ مخصوص مطابقت ہوتی ہے۔ یہ ازدہام انسانی کے اکثر کردار، مثلاً دہشت زدگی، مجنونانہ تحسین، اور مجنونانہ غصہ، کا سرچشمہ ہے۔ یہی ہمدردی کی اعلیٰ صورتوں کی لازمی بنا ہے۔ اگر غولی جبلت وہ رابطۂ اتحاد ہے، جس کی بغیر جماعت کی پیدائش، یا ایک محض خاندان سے زیادہ اس کی ترقی، ناممکن ہے، تو ابتدائی ہمدردی وہ چیز ہے، جو حیات اجتماعی کو ایک

جماعت کے تمام افراد کے لئے فائدہ مند بناتی ہے، اور ملنساری کے اعلیٰ ترقیات کی بنا ہے۔[1]

اثبات ذات اور فرمانبرداری کی جبلتیں[2]

غول جیوانات میں جماعت میں کسی نہ کسی قسم کی اجتماعی تنظیم بالعموم قائم رکھی جاتی ہے۔

---

[1] دیکھو میری کتاب "Group Mind"۔ یہی اصول "جلوت پسند" کیڑوں کی زندگی میں اساسی معلوم ہوتا ہے۔ جب شہد کی مکھیوں کی ملکہ چھتے سے جدا کر لی جاتی ہے، تو تمام مکھیاں ایک خاص قسم کی آواز نکالتی ہیں۔ پروفیسر ہومز Prof. Holmes لکھتا ہے: "شہد کی مکھیوں اور چیونٹیوں میں اگر کوئی فرد غصہ کی علامت کا اظہار کرتا ہے، تو تمام کی تمام جماعت میں انتہائی جوش پھیل جاتا ہے۔ اب ہر فرد دوسرے کی تحریک کرتا ہے، اور جس قدر بڑی یہ جماعت ہوتی ہے، اسی قدر زیادہ افراد متاثر ہوتے ہیں۔" کوہلر نے اسی عمل کو شمپینزیوں کی جماعت میں اس طرح دیکھا ہے: "بعض اوقات تنہا (؟) شمپینزی میں خفیف سی جھڑپ ہی سے موخر الذکر چیختا اور دشمن پر حملہ کرنا شروع کر دیتا ہے۔ اس پر تمام جماعت میں غصہ کی ایک رو دوڑ جاتی ہے، اور متحدہ حملہ کرنے کے لئے ہر کونے سے شمپینزی دوڑے چلے آتے ہیں۔ تمام شمپینزیوں میں غصہ کی چیخ کے اس طرح سرعت کے ساتھ پھیل جانے میں معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ایک دیوزاد طاقت کام کرتی ہے . . . تمام جماعت اندھا دھند طور پر طیش میں آجاتی ہے حالانکہ ہو سکتا ہے کہ اکثر افراد کو یہ علم نہ ہو کہ پہلی چیخ کا سبب کیا تھا، یا یہ کہ یہ تمام چیخ پکار کس وجہ سے ہے۔ یہ تمام ہنگامہ صرف اس خاص آواز کے سنائی دئے جانے کا نتیجہ ہوتا ہے۔ میرا تجربہ یہ ہے کہ ایسے موقعوں پر ایک دل گردہ والا بھی غصہ کی حالت میں میری گردن پر سوار ہو جاتی ہے، اگرچہ کچھ ہی دیر قبل وہ میرے ساتھ کھیل رہی تھی۔" میں ان لوگوں کی توجہ خاص طور پر اس بیان کی طرف منعطف کراؤں گا جو ابتدائی انفعالی ہمدردی کے اس اصول کو مشتبہ نظروں سے دیکھتے ہیں۔ وہ لوگ بھی اس کی طرف خاص طور پر توجہ کریں جو اس بات کے منکر ہیں کہ اولی جذبات جبلتوں کی کارفرمائی پر دلالت کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ قارئین سے میری استدعا ہے کہ وہ دیکھیں کہ میں ابتدائی انفعالی ہمدردی کو جبلت نہیں کہ رہا ہوں نہ کسی اور جبلت کا نتیجہ کہہ رہا ہوں۔ (مصنف)

[2] Instincts of Self Assertion and Submission

اس تنظیم کی ادنیٰ ترین صورت وہ ہے جہاں طاقتور اور ذی اثر افراد ہر متحدہ عمل میں آگے آگے رہتے ہیں اور باقی کے تمام افراد ان کی پیروی کرتے ہیں۔ لیکن اکثر صورتوں میں اجتماعی تنظیم ایک اعلیٰ درجہ تک ترقی کر جاتی ہے۔ یہاں تمام جماعت ایک فرد کو اپنا قائد، مالک، یا سردار تسلیم کر لیتی ہے۔ یہ سردار بالعموم ایک بالغ عمر نر فرد ہوتا ہے۔ بعض اوقات تو یہ اسی جماعت میں دیگر بالغ عمر نر افراد کا وجود برداشت کر لیتا ہے، لیکن بعض اوقات یہ اس کو ایک آنکھ نہیں بھاتے۔ ظاہر ہے کہ موخر الذکر صورت میں جماعت بالضرورت بہت چھوٹی رہ جاتی ہے، اور اس لئے حیات اجتماعی کے بہت سے فوائد کو یہ اپنے اوپر حرام کر لیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مقدم الذکر صورت بہت کثیر الوقوع ہے۔ یعنی بالعموم ایک مسلّم قائد ہوتا ہے، اور بہت سے بالغ عمر نر افراد ہوتے ہیں جو اس قائد کی فرمانبرداری کرتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ قائد کو یہ غلبہ کس طرح حاصل ہوتا ہے؟ اس میں شبہ نہیں کہ خوف کا بھی اس میں کچھ حصہ ہوتا ہے۔ اکثر انواع کی جماعتوں میں قائد کو کسی وقت لڑائی میں اپنی فوقیت کا ثبوت دینا پڑتا ہے۔ پھر اس لڑائی میں جو سزا کہ مغلوب کو ملتی ہے اس کی وجہ سے یہ مغلوب تقریباً ہمیشہ غالب سے ڈرتا رہتا ہے اور اس میں یہ میلان پیدا ہو جاتا ہے کہ غالباً غصہ کی علامات ظاہر ہونے کے وقت بھاگ جائے، اور جب اس کے پاس جائے تو پھونک پھونک کر قدم رکھتا جائے۔ لیکن اجتماعی تنظیم کو صرف اس طرح باقی رکھنے میں توانائی اور خود جانوں کا نقصان ہوتا ہے، اور اس سے اجتماعی زندگی میں بھی کوئی مدد نہیں ملتی۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر غولی حیوانات کردار کی اور جبلی صورتوں کا اظہار کرتے ہیں، جو ایک دوسری کا تکملہ کرتی ہیں۔ ان کے تعامل سے اجتماعی تنظیم زیادہ آسانی، اور کم نقصان کے ساتھ پیدا ہو جاتی ہے۔

ہم یہاں حیات حیوانی کے ان عوامض پر بحث کر رہے ہیں جن کا اکثر حصہ اس حالت میں ہماری آنکھوں سے چھپا رہتا ہے جب یہ زندگی طبعی اور جنگلی ہوتی ہے۔ یہاں ہم کو صرف ان اشارات پر اعتماد کرنا پڑتا ہے جو پالتو جانوروں کی کمزور اور بگڑی ہوئی جبلتوں میں ملتے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ چھوٹا کتا بڑے کتے کے سامنے ایسی وضع میں آتا ہے اور ایسی حرکات کرتا ہے جن کو ہم احترامی، تلطفی یا فرمانبردارانہ کہہ سکتے ہیں۔ وہ پیروں میں لوٹتا ہے،

اس کے کان، اور اس کی دم ڈھیلے پڑ کر لٹک جاتے ہیں، اور اس کی کمر میں خم ہوتا ہے۔ غرض اس کی تمام حرکات و سکنات سے مقابلہ و ہمسری کا کلی فقدان، اور دوسرے کی فائق طاقت کا اعتراف ظاہر ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف بڑا کتا اس کا استقبال اس طریقہ سے کرتا ہے، جس کو شان و شوکت، فخر و تکبر، بزرگانہ التفات اور فوقیت و طاقت کا احساس، کہا جا سکتا ہے۔ چراگاہ میں گھوڑوں میں بھی اسی قسم کے باہمی کردار کی علامات پائی جاتی ہیں۔ چراگاہ، یا چڑیا خانوں میں بندروں کے کمرے کے طوفان بدتمیزی میں تمام طبعی تعلقات مختل اور بگڑے ہوئے ہوتے ہیں۔ لہذا یہاں پر ان دونوں جبلتوں کا تعامل معلوم کرنا دشوار ہوتا ہے۔ لیکن ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اکثر حیوانی جماعتوں میں یہ اجتماع تنظیم میں بہت مدد کرتا ہے اس طرح کہ اس کی وجہ سے اس جماعت کے تمام افراد ایک طبعی قائد کے ماتحت ہو جاتے ہیں، اور ان میں تقدم و تاخر منضبط ہو جاتا ہے۔

ہم کردار کی ان مخالف اور اتمامی صورتوں کو اثبات ذات اور فرمانبرداری کی جبلتوں کی طرف منسوب کر سکتے ہیں۔ یہ جبلتیں خود نوع انسانی میں بھی موجود ہوتی ہیں، اور ان کی حیات اجتماعی میں بہت اہمیت رکھتی ہیں۔ ان کے متعلق اور باتیں ہم دودھ پلانے والے جانوروں کی جفتی کھانے کی جبلت پر غور کرنے کے بعد کہینگے۔

جبلت جماع[۱]

یہ تو بالکل ظاہر ہے کہ دودھ پلانے والے جانور جبلتہً جماع کرتے، یا جفتی کھاتے ہیں۔ ایک نر اور ایک مادین سفید چوہے ایسے لو جو قریب بہ بلوغ ہوں، اور جن کو ان کی ماں سے جس قدر جلد ممکن ہو الگ کر کے علیحدہ رکھا گیا ہو۔ اب ان دونوں کو ایک ہی پنجرے میں بند کر دو۔ ان میں فوراً اور نہایت نفاست کے ساتھ، عمل استعطاف[۲] شروع ہو جاتا ہے۔ ایک دوسرے کے پیچھے بھاگتا، دوسرا چھپتا پھرتا ہے، اور کبھی ایک دوسرے کی پڑتال کرتا ہے، تا آنکہ یہ تمام فعلیت طبعی طور پر ختم ہو جاتی ہے۔ بعینہ یہی حال دو جوان کبوتروں کا ہوتا

---

[۱] Mating Instinct
[۲] "Courtship"

ہے اور غالباً ان تمام جوان وہ دودھ پلانے والے جانوروں کا ہوگا جن پر یہ تجربہ کیا جا سکتا ہے۔ اگرچہ جن حرکات اور اوضاع و اطوار پر یہ سلسلہ کردار ختم ہوتا ہے وہ اس جبلت کے لیے کم و بیش مخصوص ہیں تاہم استعطاف کے تمہیدی کردار میں تمام یا تقریباً تمام وہ حرکی نشستیں شامل ہو سکتی ہیں جو حیوانات میں ہوتی ہیں۔ لیکن اس میں کلام نہیں کہ ان سب کی تحریک جنسی کھانے کی جبلت سے ہوتی ہے۔ فعلی اجتماع اس ہیجان کی طبعی غایت ہے۔ اس سے اس کی تشفی ہوتی ہے اور اسی سے یہ ختم ہوتا ہے۔ مخالف جنسیت کا فرد اس کی طبعی شے ہے اور ایک جنس کی علامات جنسیت وہ کنجیاں ہیں جس سے دوسری جنس میں اس جبلت کے دروازے کھلتے ہیں۔ لیکن اشتہا کا عنصر اکثر انواع کے نر میں بخصوصیت کے ساتھ بہت قوی ہوتا ہے۔ اس کی ہیئت اور جسمانی اجزا مثلاً ھادموتر، داخلی افرازات اور ہیجانات پر اس کا انحصار اس اشتہاء کے ادوار اور موسمی تغیرات و اختلافات سے ثابت ہوتا ہے۔

اس میں شبہ نہیں کیا جا سکتا کہ اکثر انواع کے نر اور مادین میں اس جبلت کے نہ صرف وصولی بلکہ عملی پہلو کے لحاظ سے بھی بہت کافی فرق ہوتا ہے۔ نر زیادہ پیش پیش اور پُرفعلیت دکارکن ہوتا ہے اور آغاز کار بھی اسی کے ہاتھوں ہوا کرتا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ کبوتروں میں کردار کی یہی خصوصیتیں جنسیت کی واضح اور صاف علامات ہیں۔ ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ جن پرندوں میں خاص خاص علامات جنسیت پر، یا خاص خاص رنگ وغیرہ ہوتی ہیں ان میں نر ان تمام علامات کا اظہار مادین کے سامنے کرتا ہے۔ بعینہٖ یہی حال اگرچہ کمتر درجہ میں دودھ پلانے والے جانوروں کا ہوتا ہے۔ نر مادین کو قابو کرنے کے لئے اپنی آواز کا خاص استعمال کرتا ہے اور اپنے جثہ، اپنی قوت اور چستی کا اظہار کرتا ہے۔ چنانچہ گھوڑا اپنی موٹی گردن کی محراب بناتا ہے اپنی دم اٹھا کر ہلاتا ہے، اونچے اونچے قدم رکھتا ہے اور فخر کے ساتھ اچھلتا کودتا ہے۔ بیل ڈکارتا ہے، شیر دہاڑتا ہے اور بلی میاؤں میاؤں کرتی ہے۔ جوان انسان اپنی مونچھوں کو تاؤ دیتا ہے، اپنی داڑھی ہلاتا ہے، بلند آواز سے بولتا ہے، اچھل کود کر اپنی پھرتی و چستی کا اور حقیقی یا مصنوعی جنگ، یا سینکڑوں مختلف ناچوں اور کھیلوں میں اپنی طاقت کا اظہار کرتا ہے۔

یہاں ایک بہت مشکل سوال پیدا ہوتا ہے۔ کیا نر کی خود نمائی کا یہ تمام کردار محض جبلت جماع کا نتیجہ سمجھا جانا چاہئے؟ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ

مادین بھی اپنی جنسیت کی خصوصیات کا اسی طرح جوابًا اظہار کرتی ہے، اگرچہ یہ اپنے اظہار میں کم کارکن ہوتی ہے، اور اتنی پیش پیش بھی نہیں ہوتی۔ یا کیا ترکے اس کردار کو اثبات ذات کی جبلت کا مظہر کہنا چاہئے؟ مجھے امید نہیں کہ ہم یہاں کوئی بین حد فاصل قائم کر سکتے ہیں۔ استعطاف میں جو خود نمائی ہوتی ہے، وہ تو شاید زیادہ تر جبلتِ جماع کا براہ راست نتیجہ ہوتی ہے۔ لیکن تمام اجتماعی مواقع کی طرح یہاں بھی خود اثباتی اور فرمانبرداری کے ہیجانات برابر کام کرتے رہتے ہیں، اور اس طرح جفتی کھانے کی جبلت کا کردار بدل جاتا، اور ملتف ہو جاتا ہے[1]۔ اکثر دودھ پلانے والے جانوروں اور پرندوں میں یہ التفاف مختلف درجوں میں ہوتا معلوم ہوتا ہے +

تمام دودھ پلانے والے جانوروں میں جبلتِ جماع نسبتہً بعد میں پختہ ہوتی ہے، اور اس کا غیر مشتبہ اظہار سب سے پہلے اس وقت یا اس وقت سے کچھ قبل ہوتا ہے جب جسمانی نشو و نما مکمل ہو جاتا ہے۔ جس عمر میں جبلتِ جماع نوعِ انسانی میں تجربہ و کردار پر اثر کرنا شروع کرتی ہے اس کے متعلق اختلاف آرا ہے۔ عام ترین خیال شاید یہ ہے کہ یہ بلوغت سے پہلے بالکل مخفی رہتی ہے۔ بلوغت نشو و نما کا وہ زمانہ ہے جس میں جسمانی تغیرات ہوتے ہیں، اور یہ تغیرات زیادہ تر ثانوی علامات جنسیت کی ترقی پر مشتمل ہوتے ہیں۔ برخلاف اس کے فرائڈ اور اس کے شاگرد نہایت وثوق و تیقن کے ساتھ تعلیم دیتے ہیں کہ یہ جبلت بچپنے ہی سے بہت اہم ہوتی ہے۔ صداقت ان دونوں انتہائی عقیدوں کے بین بین معلوم ہوتی ہے۔ اغلب یہ ہے کہ اس لحاظ سے افراد بہت مختلف ہوتے ہیں۔ قبل از وقت بلوغ کی چند انتہائی مثالیں فرائڈ کی تعلیم کے مطابق معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن جیسا کہ میں نے کہیں[2] اور دکھایا ہے، یہ باور کرنے کے وجوہ ہمارے پاس موجود نہیں کہ ایک معمولی اوسطی بچہ میں یہ جبلت

---

[1] فرائڈ نے جفتی کھانے کی جبلت اور ان دیگر جبلتوں میں جو غلط مبحث کیا ہے، یہ واقعہ اس کا عذر ہو سکتا ہے، لیکن اس سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی (مصنف)

[2] دیکھو میرا مضمون "The Definition of the Sexual Instinct." جو Pro. Roy. Soc. of Medicine بابتہ ۱۹۱۴ میں شائع ہوا ہے۔ نوعِ انسانی میں اس جبلت (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

آٹھ یا نو برس کی عمر سے کام کرنا شروع کرتی ہے ۔

جبلتِ اکتساب[1]

بعض دودھ پلانے والے جانور جبلتہً زائد خوراک جمع کرتے اور ذخیرہ کرتے ہیں۔ درندوں کی خوراک میں ذخیرہ کرنے کی بہت کم گنجائش ہوتی ہے لیکن اس جبلت کے مبادی ہم کو کتے کے کردار میں ملتے ہیں جو ہڈی کو دفن کرتا ہے اور کچھ عرصہ کے بعد اس کو نکالنے کے لئے آتا ہے۔ جن دودھ پلانے والے جانوروں کے مستقل گھر ہوتے ہیں اور جو دانہ دنکا اور دیگر پائیدار نباتاتی اشیاء کھاتے ہیں ان میں یہ میلان بہت عام ہے ۔

کیا اس کردار کو کھانے کی جبلت کا ایک مظہر کہنا چاہیئے ؟ یا کیا ہم اس کو ایک ممیز اور علٰحدہ جبلت کی طرف منسوب کریں گے ؟ ہو سکتا ہے کہ یہ ایک ایسی جبلت ہو جو کھانے کی جبلت سے متفرق ہو رہی ہے اور یہ کہ مختلف انواع حیوانات اس تفرق کے مختلف درجوں کو ظاہر کرتے ہوں۔ لیکن اس خیال پر ایک اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ یہی میلان اکثر ان حیوانات میں بھی پایا جاتا ہے جو خوراک کا ذخیرہ جمع نہیں کرتے ۔ پرندے تنکے چھوٹی چھوٹی لکڑیاں بال اور گھاس پھوس اپنے گھونسلوں کے لئے جمع کرتے ہیں اور اپنے گھونسلوں کو غاصبوں اور خصوصاً اپنی ہی نوع کے افراد سے بچاتے ہیں۔ اگر وہ اس طرح اپنے گھونسلوں کی حفاظت نہیں کرتے تو پھر ان ہی کے بھائی بند ان کا خزانہ لوٹ کرلے جاتے ہیں پھر جو حیوانات کہ بھاڑ یا کسی اور طرح کے گھر میں رہتے ہیں وہ گوارا نہیں کرتے کہ کوئی اور حیوان ان کے گھر میں مداخلت کرے۔ یہ مدافعت "گھر" کے اردگرد کے کافی بڑے رقبہ تک پھیلی ہوتی ہے۔ یہ مثل کہ "اس کا گھر اس کا قلعہ ہے" صرف انگریزوں ہی پر صادق نہیں آتی بلکہ اور بہت سے حقیر تر حیوانات پر بھی پوری اترتی ہے ۔ یہ مالکانہ کردار جبلی معلوم ہوتا ہے اور جمع کرنے سے تو اس کو یقیناً بہت قریبی تعلق ہے ۔ یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کی ماہیت و ترقی کے تفصیلی بحث کے لیے دیکھو میری کتاب "جذبات اجتماعی" باب The Sex Instinct."

[1] The Instinct of Acquisition

دو مختلف اور الگ الگ جبلتیں ہیں، یا یہ کہ یہ ایک ہی جبلت کے دو مختلف مظاہر ہیں؛ حیوانات کی جبلتوں کے تمام سوالات کی طرح یہ سوال بھی اس اثر کی وجہ سے دلچسپ ہے، جو فطرت انسانی پر اس کا پڑتا ہے۔ میں یہ فرض کرنے کی طرف مائل ہوں کہ یہ دو ممیز جبلتیں ہیں، اور یہ کہ دونوں معمولی فطرت انسانی کے اجزاءِ ترکیبی ہیں لیکن تجربہ و کردار انسانی میں ان کے اثرات کو دریافت کرنا اس قدر مشکل ہے کہ یہاں صرف ایک جبلتِ اکتساب کو تسلیم کرنے پر قناعت کرنا ہی مفید ہوگا۔ لہذا ہم ذخیرہ کرنے اور مدافعانہ مالکانہ کردار دونوں کو اس کی طرف منسوب کر سکتے ہیں۔ تاہم یہ خیال محض قیاسی نہ ہوگا کہ بعض انسان صرف چند مملوکات پر قناعت کرتے ہیں لیکن ان کی حفاظت جان کے برابر کرتے ہیں۔ ان کے مقابلے میں بعض اشخاص ہر روز نئے اور زیادہ منافع جمع کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اور اپنے خزانہ کے حشر کی چنداں پرواہ نہیں کرتے۔ وہ اس کو ضائع ہوتا دیکھتے ہیں، اور ماتھے پر بل نہیں لاتے، نہ اس کی حفاظت کی تکلیف برداشت کرتے ہیں۔ پیدائشی جوئے باز شاید وہ شخص ہے جس میں جمع کرنے کی جبلت قوی اور ذخیرہ کرنے کی جبلت کمزور ہے۔ اسی وجہ سے اس میں جیتنے کی خوشی کا پلہ، ہارنے کے افسوس کے پلے کے مقابلے میں، کہیں بھاری ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف کنجوس وہ شخص ہے جس میں ذخیرہ کرنے کی جبلت غیر معمولی طور پر قوی ہوتی ہے۔

جبلتِ تعمیر[1]

پرندوں، کیڑوں اور مکڑیوں کا گھونسلے، گھر، جالے، چھتے، وغیرہ بنانا اس جبلی فعلیت کی حیرت انگیز مثال ہے، جس میں جبلت اور عقل کا نازک تعاون ظاہر ہوتا ہے۔ دودھ پلانے والے جانوروں میں یہ تعمیری فعلیت بہت زیادہ ترقی نہیں کرتی۔ اس لحاظ سے صرف اُودبلاؤ[2] پرندوں اور کیڑوں کی ہمسری کا دعویٰ کر سکتا ہے۔ تاہم اس قسم کے تعمیری

---

[1] The Constructive Instinct

[2] Beaver

کردار کے مبادی عام طور پر پائے جاتے ہیں۔ خرگوش اور چوہے زمین میں بل کھودتے ہیں، گلہری درختوں پر گھونسلا بناتی ہے۔ امید یہ ہونی چاہیے تھی، کہ بندر اس تعمیری قابلیت کا اعلیٰ نمونہ پیش کریں گے۔ لیکن اس لحاظ سے وہ بہت پیچھے ہیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ صرف چار ہاتھوں والے جانور گھونسلا بناتے ہیں، اور ان کا گھونسلا بھی بہت ان گھڑ ہوتا ہے۔ لیکن اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے، کہ ان میں ایک ایسا جبلی میلان موجود ہوتا ہے جس کو ہم ایک علیحدہ جبلت کی طرف منسوب کر سکتے ہیں۔ اس خیال سے اس عقیدہ کی تائید ہوتی ہے، کہ فطرتِ انسانی بھی اسی قسم کی جبلت تعمیر کو شامل ہے، لیکن یہاں اس میں تخصیص بہت کم ہوا کرتی ہے۔ چھوٹے بچوں کے تعمیری کھیل، چیزیں خصوصاً مکان، غار، وغیرہ بنانے میں ان کی خوشی اور ان تعمیرات کے اندر رہنے سے ان کی تشفی، یہ سب انسان میں اس جبلت کے وجود کی سب سے زیادہ براہ راست شہادتیں ہیں۔

جبلت مرافعہ[1]

دودھ پلانے والے جانوروں کے بچے جبلتہً ایک خاص چیخ مارتے ہیں۔ یہ چیخ اس وقت ماری جاتی ہے، جب وہ خود اپنی کوششوں سے کسی جبلی غایت کو حاصل نہیں کر سکتے۔ یہ چیخ والدینی جبلت کی سب سے بڑی کنجی ہے۔ اس کی وجہ سے والد یا والدہ فوراً بچہ کی مدد کو چلے آتے ہیں۔ یہ تکلیف کی جبلی چیخ ہے، اور معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہ ایک متمیز جبلت کی مظہر ہے، جو دیگر جبلتوں سے وہی تعلق رکھتی ہے، جو لڑائی کی جبلت سے اس کو ہوتا ہے۔ لیکن جس طرح کہ لڑائی کی جبلت صرف اس وقت ثانوی طور پر تہیج ہوتی ہے، جب دیگر جبلی تحریکات میں کوئی اور تحریک مانع آتی ہے، اسی طرح تکلیف کی یہ جبلی چیخ ایک مزید ردعمل ہے، جو اس وقت صادر ہوتا ہے جب لڑائی کی جبلت اپنی غایت کو نہیں پہونچتی، یا جب وہ تقویت، جو یہ اوروں کو پہونچاتی ہے، ناکافی ثابت ہوتی ہے۔ اگر ہم کسی جانور کے بچے، مثلاً کتے کے پلے کے چٹکی کاٹیں، یا اس کے سوئی چبھوئیں، اور اس کو

---

[1] The Instinct of Appeal

بھاگنے نہ دیں، تب ہیجانات کا یہ تسلسل صاف طور پر نظر آجاتا ہے۔ پہلے تو وہ خوف زدہ ہو کر بھاگنا چاہتا ہے، پھر وہ غصہ میں آکر پیچھے کی طرف مڑتا ہے، اور کاٹنے کی کوشش کرتا ہے۔ اگر اب بھی اس کی تمام جد و جہد ناکام رہتی ہے، تو وہ تکلیف کے مارے چیخنا شروع کر دیتا ہے۔ انسان کے بچے میں اکثر اسی قسم کا تسلسل دیکھنے میں آتا ہے۔ اس کے منہ سے ماں کی چھاتی، یا دودھ کی بوتل نکال لو، یا کوئی اور ایسی چیز اس سے چھین لو جس کو وہ مرغوب رکھتا ہے، اور دیکھو کہ وہ کس طرح اپنے غصہ کا اظہار کرتا ہے، اور اپنی کوششوں کو اضعافاً مضاعفہ کرتا جاتا ہے۔ اب اس چیز کو اس تک کچھ دیر اور نہ پہونچنے دو، تو غصہ تکلیف کی چیخ میں بدل جاتا ہے، اور اس چیخ کے ساتھ تمام طبعی جسمانی لوازم، مثلاً آنسو، اور سسکیاں، بھی موجود ہوتے ہیں۔ اگر وہ کھڑا ہو سکتا اور بھاگ سکتا ہے، تو وہ زمین پر لوٹنا شروع کر دیتا ہے، اور اس کی تمام جد و جہد ختم ہو جاتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ غصہ اور تکلیف، اکثر متداخل و متوارد ہوتے ہیں، اور ان کی علامات و نشانیاں بھی مخلوط ہوتی ہیں، لیکن تعاقب کی طبعی ترتیب پھر بھی واضح طور پر نظر آجاتی ہے +

یہ کردار ایک ایسی ممیز جبلت کی طرف منسوب کیا جانا چاہئے، جس کا وظیفہ یہ ہے، کہ دوسروں، اور خصوصاً والدین سے امداد اور آسائش طلب کرے۔ ہمارے نزدیک اس کا بہترین نام جبلت مرافعہ ہے۔

بعض اور چھوٹی چھوٹی جبلتیں

میں نے اب تک تیرہ مختلف جبلتیں گنوائی ہیں، اور ان پر مختصر بحث کی ہے۔ یہ سب کی سب اکثر دودھ پلانے والے جانوروں میں مشترک اور فطرت انسانی کے اجزا معلوم ہوتی ہیں۔ یہ تعداد اپنی نحوست کی وجہ سے بدنام ہے۔ لہذا اس پر ایک دو کا اضافہ ضروری ہے۔ لیکن اب مجھے انسان میں کوئی ایسا میلان، یا ہیجان، نظر نہیں آتا جسے جبلی کہا جا سکے۔ ہنسنے کا میلان، اور چند اور میلانات، البتہ اس قسم کے ہیں، جو اس قدر سادہ، اور جن کے حرکی مظاہر اس قدر غیر متغیر ہیں کہ وہ اضطرارات کے قریب قریب ہو جاتے ہیں۔ انھیں بعض اوقات "احساسی اضطرارات" کہا جاتا ہے، اور اس طرح

ان اضطرارات سے ممیز کیا جاتا ہے، جن میں نظام عصبی کی صرف نخاعی سطح شامل ہوتی ہے
اور جو کسی احساسی ارتسام کے وقوف کے بغیر صادر ہوتے معلوم ہوتے ہیں۔

چھینکنے، کھانسنے، کھجانے، پاخانہ پھرنے اور پیشاب کرنے کے میلانات، ان میں
سے بڑے بڑے میلانات ہیں۔ ان میں سے کھجانا جبلی رد عمل سے، باقی اوروں
کی نسبت، زیادہ مشابہت رکھتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا اظہار کسی ایک مخصوص
حرکی مشین کی وساطت سے نہیں ہوتا بلکہ اس میں بہت سی متنوع حرکات شامل ہوتی
ہیں۔ اس کی مثال ہم کو اس شخص کی حالت میں ملتی ہے، جس کے دونوں کندھوں کے
درمیان پشت پر کھجلی اٹھی ہو۔ یہ شخص کھجانے میں اپنے تمام جسم کو عجیب طرح توڑتا مروڑتا
ہے۔ باقی تمام میلانات اپنا اظہار ہمیشہ مخصوص حرکی مشینوں کے ذریعے کرتے ہیں۔ لیکن اس
کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ عضلی فعل کی صرف ایک قسم ایسی ہے جس سے اس ہیجان کی
طبعی غایت حاصل ہو سکتی ہے۔ پھر یہ خود اس بات کا نتیجہ ہے، کہ جن احساسی ارتسامات
سے یہ ہیجانات پیدا ہوتے ہیں، اور وہ ارتسامات جن سے ان کی تشفی ہوتی ہے، دونوں
(کھجانے کی حالت کے سوا) ہر صورت میں جسم کے خاص حصوں کے لئے مخصوص ہوتے ہیں۔

ان رد اعمال میں سے ہر ایک کو ایک خاص، اور بہت سادہ جبلت کی طرف
منسوب کرنے کے وجوہ حسب ذیل ہیں:- (۱) ان میں سے ہر ایک ایک معین طور پر
محسوس ہیجان کا مظہر ہوتا ہے۔ یہ ہیجان اگر فوراً ظاہر نہ ہو سکے، تو یہ بہت قوی خواہش
کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ یہ ہیجان، اور اس سے پیدا ہونے
والی جدوجہد، دونوں عضوے کی تمام توانائی کے اجارہ دار بن جائیں، اور دیگر جبلی
ہیجانات ورد اعمال کی گنجائش باقی نہ چھوڑیں۔ ایک صورت یہ بھی ممکن ہے کہ ان میں
اور دیگر ہیجانات میں تنازع ہو جائے۔ (۲) یہ تشفی وغیر تشفی کے ایک ہی اصول کے
تابع ہیں۔ (۳) ان کی بھی اسی طرح، اور اسی حد تک، ارادی روک تھام ہو سکتی ہے جس
طرح، اور جس حد تک، باقی اور جبلی ہیجانات کی۔ اگر ہم ان کا مقابلہ بعض ایسے رد اعمال
سے کریں جو بادی النظر میں اسی طرح کے معلوم ہوتے ہیں، تو ٹھیٹ جبلتوں کے ساتھ
ان کی قرابت اور زیادہ واضح ہو جاتی ہے۔ پسینہ آنا، چہرہ کا سرخ ہو جانا، یا زرد
پڑ جانا، وہ عضوی رد اعمال ہیں، جو بطور اضطرارات بھی پیدا ہو سکتے ہیں، اور بعض

مختلف جبلی ردِ اعمال، مثلاً خوف، یا غصہ، کے اجزا کی صورت میں بھی۔ لیکن ان سے کوئی قایم بالذات ہیجان ظاہر نہیں ہوتا۔ ہم نے آج تک کبھی پسینہ لانے، یا چہرے کو سرخ، یا زرد کرنے کا میلان محسوس نہیں کیا۔ اس کے علاوہ یہ ردِ اعمال اس طرح ہمارے قابو میں نہیں ہوتے، جس طرح کہ باقی تمام ہیجانی ردِ اعمال ہوا کرتے ہیں۔ یہ صحیح ہے، کہ ان ردِ اعمال کو ظاہر کرنے کی ہم خواہش کر سکتے ہیں، مثلاً اس حالت میں جب ہم کسی جذبہ کی نقل یا اس کو ظاہر کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن یہ خواہش کسی اور غرض کے تابع ہوتی ہے۔ یہ ردِ اعمال بذات خود مقصدی نہیں ہوتے۔ اس کے برخلاف اگر گلے میں کوئی چیز پھنس جاتی ہے، تو مخاطی جھلی[۱] کے نہیج سے ایک انتہائی طور پر ضروری خواہش، اور اس کو رفع کرنے کی از حد مقصدی کوشش، پیدا ہوتی ہے[۲]۔

ہنسی بھی ایک قائم بالذات ہیجان کو ظاہر کرتی ہے، اور ہم کو معلوم ہے، کہ بعض اوقات یہ ہیجان ناقابل ضبط ہوتا ہے۔ یہ چھوٹی جبلتوں کے اس جماعت سے تعلق رکھتی ہے۔ لیکن یہ خاص طور پر دلچسپ ہے، لہذا خاص بحث کی مقتضی ہے۔

ہنسی کا ایک نظریہ

ہنسی ایسے مسائل پیش کرتی ہے، کہ جن کو فلاسفہ عرصہ سے حل کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، لیکن ابھی تک ان کو اس میں کامیابی نصیب نہیں ہوئی۔ انہوں نے مضحکہ خیزی کے بہت سے مضحکہ خیز نظریے پیش کئے ہیں۔ انسان اکیلا حیوان ہے، جو ہنستا ہے۔ اب اگر ہنسنے کو صحیح معنوں میں جبلی ردِ عمل کہا جا سکتا ہے، تو ہنسنے کی جبلت واحد جبلت ہے، جو نوع انسانی کے لیے مخصوص ہے۔

---

[۱] Mueous Membrane

[۲] پروفیسر ای کلاپاریڈ (Prof. E Claparide) نے نہایت پُرزور دلائل اس بات کے پیش کئے ہیں کہ سو جانا بھی ایک جبلی عمل ہے۔ مجھے اس سے اتفاق ہے لیکن یہ سوال بہت مشکل ہے۔ اس پر میں نے حصہ دوم میں بحث کی ہے (مصنف)

جن مصنفین نے ہنسی پر بحث کی ہے، ان میں سے تقریباً سب نے اس کو مسرت کا مظہر کہا ہے اور ہنسی کے نام نہاد نظریات اس مسرت کے سرچشمے کو معلوم کرنے کی گویا کوششیں ہیں جو ہنسی کی علت ہے۔ چنانچہ ٹامس ہابس نے اس سرچشمے کو "غیر مترقب عزت و ناموری" کے اس احساس میں پایا جو اس کے نزدیک ہر اس شخص کو ہوتا ہے جو دوسروں کو اپنے سے نیچا دیکھتا ہے۔ اور مصنفین نے اسی اشارے پر عمل کرکے اس سرچشمے کو اور سمتوں میں تلاش کیا ہے۔ اگر ہم اپنے آپ سے یہ معمولی سا سوال کریں کہ "کیا وہ چیزیں، جن پر ہم ہنستے ہیں، مسرت انگیز ہوتی ہیں؟" تو اس عقیدے کی غلطی آئینہ ہو جاتی ہے۔ کیا بیہودہ چیز، مضحکہ خیز چیز، اور لغو چیز، ہمیشہ مسرت انگیز ہوتی ہے؟ ظاہر ہے کہ اس کا جواب نفی میں ہے۔ جن چیزوں اور موقعوں پر ہمیں ہنسی آتی ہے وہ بذات خود مسرت انگیز نہیں ہوتیں۔ برخلاف اس کے اگر ہم کو ہنسی نہ آئے تو ان سے ہمیں تکلیف ہوتی ہے۔

ہربرٹ سپنسر کا ہنسی کے متعلق خیال تھا کہ یہ فاضل توانائی کا میلان ہے اور بس۔ اس عقیدے میں کچھ صداقت ہے جس کو میں عنقریب واضح کروں گا۔ لیکن یہ کچھ مناسب نظریہ نہیں۔ ہنسی میں بہت سی پیچیدہ اور دقیق التطابق حرکات شامل ہوتی ہیں اور اس پیچیدہ تطابق کا سامان نظام عصبی کی خلقی تنظیم میں پہلے ہی سے موجود ہوتا ہے۔ ہم سب بغیر تعلیم و تربیت کے ایک ہی طرح ہنستے ہیں۔ کسی نوع میں ایسی پیچیدہ تنظیم کا نشوونما صرف اس طرح ہو سکتا ہے کہ یہ کسی طرح فائدہ مند ہو اور اس سے کوئی حیاتیاتی مفاد حاصل ہوتا ہو۔ عصبی توانائی کا محض میلان تو حرکی مشینوں میں سے کسی ایک کے راستہ سے ہو سکتا اور ہوتا ہے۔ اس کی مثال ہم کو اس بچے کی چلبلاہٹ میں ملتی ہے جو قید و بند میں ہو۔ لہٰذا فطرت کو اس بات کی ضرورت نہ تھی کہ وہ صرف اس غرض کے لئے ایک اور بہت زیادہ پیچیدہ مشین ایجاد کرے اور بنائے۔

ہنسی کا جدید ترین قابل ذکر نظریہ پروفیسر برگساں کا ہے۔ اس کے مطابق ہنسی کا کام صرف اجتماعی تہذیب ہے۔ کیونکہ ہم طبعاً ہر اس

کردار پر ہنستے ہیں جو بے جان، بے ڈھنگا، اور مشین کی طرح کا ہوتا ہے۔
یہ بلا شبہ صحیح ہے، اور ہنسی کے "نظریہ مسرت" سے بہت بہتر ہے۔ لیکن ہنسی کے نظریے کی حیثیت سے یہ بھی بہت جزئی اور غیر موزوں ہے۔ ہم یہ باور نہیں کر سکتے، کہ فطرت نے اس پیچیدہ متطابق ردعمل کو صرف اس اجتماعی خدمت کے لئے ترقی دی۔ ہنسی کے ہر صحیح نظریے میں اس سوال کا جواب ہونا ضروری ہے، کہ یہ کون سی حیاتیاتی خدمت انجام دیتی ہے؟ اس سے کیا فائدہ ہوتا ہے؟ اور اس کے باقی رہنے کی اہمیت کیا ہے؟
یہ سوالات کہ "ہنسی ہمارے لئے کیا کرتی ہے"؟ اور یہ کہ "اس کے نتائج اور اثرات کیا ہوتے ہیں"؟ صحیح نظریے کے لئے نشانِ راہ ہیں۔
اب یہ ظاہر ہے، کہ ہم ہنسی سے لطف اندوز ہوتے ہیں، اور خوب ہنسنا ہمارے لئے مفید ہوتا ہے۔ یہ واقعہ مشہور عام ہے۔ جب ہماری طبیعت پست ہوتی ہے، تو ہم ایسے موقعوں، یا اشخاص، یا ایسی چیزوں، کو تلاش کرتے ہیں جن سے ہم کو ہنسی آئے۔ ہنسی (کم از کم اس وقت کے لئے) مایوسانہ تفکر کو روکتی ہے، یہ تفکر کسی طرح پیدا ہوا ہو۔ یہ اس مفید اثر کو کس طرح پیدا کرتی ہے؟ اس کے دو طریقے ہیں، ایک خالصتہً عضویاتی ہے، اور دوسرا زیادہ تر نفسیاتی۔ عضویاتی حیثیت سے تو اس کا فوری اثر یہ ہوتا ہے، کہ تنفس اور دورانِ خون کی تحریک ہو جاتی ہے، خون کا دباؤ کم ہو جاتا ہے، اور سر اور دماغ کی طرف خون کی ایک بڑی رو جاتی ہے۔ چنانچہ ہم کو معلوم ہے، کہ دل کھول کر ہنسنے سے ہمارا چہرہ سرخ ہو جاتا ہے۔ یہ سرخی اسی خون کی ہوتی ہے۔ نفسیاتی اثر اس کا یہ ہوتا ہے، کہ فکر کا ہر سلسلہ ختم ہو جاتا ہے، اور ہر رکی ہوئی فعلیت، یہ ذہنی ہو یا جسمانی، جاری ہو جاتی ہے۔ غالباً یہی وہ جگہ ہے، جہاں سپنسر کا نظریہ جزواً اور محکوس صورت میں منطبق ہوتا ہے۔ ہنسی کے عصبی راستے باقی تمام راستوں میں سے توانائی کھینچ لیتے ہیں، لیکن ان کا کام صرف یہی نہیں کہ اس فاضل توانائی کو بصورت بے کار حاصل کے خارج کر دیں۔ برخلاف اس کے ان میں نشوونما صرف اس وجہ سے ہوا ہے، کہ وہ توانائی کو اس طرح کھینچ کر اس کو اور رستوں میں

میں جانے سے روک دیں۔ ہنسی میں تمام جد و جہد ڈھیلی پڑ جاتی ہے، اور اس کے میکانکی اثرات کی وجہ سے توانائی بہت جلد واپس آ جاتی ہے۔ اس طرح ہم تازہ دم ہو کر اپنے کاموں میں مشغول ہو سکتے ہیں، اور گزشتہ مایوسی داد اسی کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اگر یہ صحیح ہے، تو ان اشیاء و مواقع کو ہمارا تلاش کرنا جن سے ہم کو ہنسی آتی ہے کوئی تعجب کی بات نہیں۔ مضحکہ خیز، بے ڈھنگی، لغو، اور بیہودہ چیزوں کی تلاش ہم اس لئے نہیں کرتے، کہ یہ بذات خود مسرت انگیز ہیں، بلکہ اس لئے کہ یہ ہم کو ہنساتی ہیں، اور ہنسنا ہمارے لئے مفید ہوتا ہے ہنسنے سے ہم اپنے آپ کو بہتر، اور خوش و خرم محسوس کرتے ہیں۔ یہ طبیعت کی پستی سے نجات دلاتی ہے، اور اداسی پیدا کرنے والی اشیا پر فکر کرنے سے باز رکھتی ہے۔ بالکل خوش انسان کبھی نہیں ہنستا، کیونکہ اس کو ہنسنے کی ضرورت نہیں۔ وہ صرف تبسم کر سکتا ہے۔ ہنسی پر تقریباً ہر بحث کرنے والے نے بلا تامل یہ فرض کر لیا ہے، کہ تبسم اور ہنسی ایک ہی چیز ہیں ہیں، یا انہوں نے اس کو جزلی اور ابتدائی ہنسی کہا ہے۔ میرے نزدیک یہ غلط ہے تبسم طبیعی اظہار ہے اس تشفی کا جو کسی جد و جہد کی کامیابی کے بعد ہوتی ہے چنانچہ فاتح کا تبسم کامیابی کا تبسم ہوتا ہے، اس کو ہنسی نہیں آتی۔ جب ماں اپنے تندرست بچے کو پیار کرتی ہے، تو وہ مسکراتی ہے۔ جب ہم کسی مسئلہ کو حل کر لیتے ہیں یا ایسے بھید کو پا لیتے ہیں، جس کے پیچھے ہم عرصہ سے پھر رہے تھے، تو ہم مسکراتے ہیں۔ اسی طرح جب ہم کسی مہم کے حسن انجام پر غور کرتے ہیں، تو مسکراتے ہیں، یعنی یہ کہ کامیابی کی محض پیش بینی ہی سے تبسم پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ مسکراہٹ اور ہنسی میں ایک اور فرق قابل لحاظ ہے۔ تبسم خوشنما ہوتا ہے، اور ہنسی بدنما۔ اگر ایسا ہے، تو پھر کیا وجہ ہے، کہ اکثر اوقات ہنسی کا خاتمہ مسکراہٹ پر ہوتا ہے؟ یہی واقعہ بلا شبہ ان کے ایک سمجھے جانے کی بنا ہے۔ اس سوال کا جواب یہ ہے، کہ جب ہم دل کھول کر ہنستے ہیں، تو ہر کامیاب فعلیت کی طرح اس سے بھی ہم کو تشفی ہوتی ہے، اور یہ تشفی اپنے آپ کو مسکراہٹ میں ظاہر کرتی ہے۔ جس مسکراہٹ پر ہنسی کا خاتمہ ہوتا ہے، وہ اکثر اس تشفی کی مسکراہٹ ہوتی ہے، جو ہنسی کا نتیجہ ہوتی ہے۔ جب مسکراہٹ رکی

ہوئی ہنسی کے ساتھ مخلوط ہو جاتی ہے، تب اور صرف تب، ہنسی کی بدنمائی کا خاتمہ ہوتا ہے۔ اس حالت میں ہو سکتا ہے، کہ یہ خوشنما ہو جائے۔

اب اگر ہنسی سے یہ مفید اثرات پیدا ہوتے ہیں تو ہم مضحکہ خیزی کی تعریف کس طرح کریں گے؟ وہ کون سی خصوصیت ہے، جو تمام مضحکہ خیز چیزوں اور مواقع میں علاوہ اس کے مشترک ہے، کہ ان سے ہم کو ہنسی آتی ہے؟ اتنا تو یقینی ہے، کہ یہ خصوصیت یہ نہیں ہو سکتی، کہ یہ بذات خود مسرت انگیز ہیں۔ مضحکہ خیز چیزوں کے چند نمونوں پر غور کرو۔ کسی شخص کا اپنی ہی ٹوپی پر بیٹھ جانا، یا ہوا سے اڑتی ہوئی ٹوپی کا تعاقب کرنا، وہ مسخرہ جو دھم کر کے گر پڑتا ہے، یا چند چینی کے برتنوں کو گرا دیتا ہے، یا دوسرے شخص کی تمانچوں اور تھپیڑوں سے تواضع کرتا ہے، یہ مضحکہ خیز چیزوں کی چند بنیادی مثالیں ہیں۔ ان سے بہتر وہ مثالیں ہیں، جن میں کوئی شخص کسی ماہرانہ کام میں ناکام رہتا ہے۔ مثلاً ٹینس کھیلنے میں اگر ریکٹ گیند کو مس نہ کرے، یا کسی ندی کو پھاندنے میں بجائے اس کے کہ ہم دوسرے کنارے پہ پہونچ جائیں، ندی میں گر پڑیں۔ مضحکہ خیزی کی اس سے بھی زیادہ نفیس وہ مثالیں ہیں، جن میں ہم اپنے آپ کو "الو بناتے" یا جب ہم شیخیاں مار رہے ہوں اور یہ نہ دیکھیں، کہ کوئی ہماری بات سن بھی رہا ہے یا نہیں۔ اسی طرح بیہودہ، ناقص، یا عجیب وغریب لباس، گفتگو، چال ڈھال، اور کھانے پر بھی ہم کو ہنسی آتی ہے۔ ہم کو ان تمام مذکورہ بالا چیزوں پر ہنسی آتی ہے اور برگسان کہتا ہے، کہ اس ہنسی کی غایت اجتماعی تہذیب ہے۔ لیکن کیا ہماری ہنسی ہمیشہ بیوقوف کی تادیب وتہذیب کی غرض سے ہوتی ہے؟ تھیٹر کی سٹیج پر جو مسخرہ کام کر رہا ہے، اس کے متعلق کیا حکم ہے؟ کیا ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ فطرت نے یہ عجیب وغریب اور بدنما ردعمل ہم کو اسی غرض کے لئے دیا ہے؟ اور کیا یہ مضحکہ خیز چیزیں ہمارے لئے مسرت آفریں ہوتی ہیں؟ کیا بے وقوفی، حماقت، بے ڈھنگا پن وغیرہ مسرت انگیز ہوتے ہیں؟ ہرگز نہیں۔ ہاں یہ کہیں گے، کہ جب ان کا اظہار کسی دوسرے کی طرف سے ہو، تو یہ ہمارے لئے ثانوی طور پر مسرت آفریں

ہوتی ہیں کیونکہ ان سے ہم کو اپنی فوقیت کا احساس ہوتا ہے۔ یہ توجیہ "دور کی کوڑی لانے" کی مصداق ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب مسخرے کی حرکتوں اور باتوں سے ہنسی کے مارے ہمارے پیٹ میں بل پڑ جاتے ہیں، تو کیا ہم اس کی تعریف نہیں کرتے؟ اگر ہم مضحکہ خیز چیزوں اور مواقع پر اور قریب سے نگاہ کریں تو ہم کو صاف نظر آجاتا ہے کہ مضحکہ خیز چیز انسانی یا تقریباً انسانی ہوتی ہے۔ بے جان اشیا کی ایک خاص ترتیب مضحکہ خیز ہو سکتی ہے لیکن صرف اس وقت جب یہ کسی ایسے انسانی تعلق یا فعل کی طرف اشارہ کرے جس نے اس کو پیدا کیا ہے یا جو اس کو پیدا کر سکتا ہے۔ حیوانات کا کردار بھی بعض اوقات مضحکہ خیز ہوتا ہے، مثلاً اس وقت جب کتا انسان کے بچوں یا کسی دوسرے کتے کے ساتھ کھیلتا ہے، لیکن یہ مضحکہ خیزی صرف اس وجہ سے ہے کہ ہم کتے کے ساتھ ہمدردی رکھتے ہیں اور اس کی اچانک حیلہ بازی اس کے کر اس کی ناکامی اس کے گرنے پڑنے اس کی حیرت و مایوسی کو اسی نگاہ سے دیکھتے ہیں جس نگاہ سے کہ ہم خود اپنے بچوں کی ان باتوں کو دیکھا کرتے ہیں۔

مختصر یہ کہ مضحکہ خیزی کے لئے دو خصوصیات کا ہونا لازمی ہے۔

اول اس میں کوئی سوء انتظام کوئی غیر موزونیت ہوتی ہے کہ جس پر اگر ہم بغیر ہنسے غور کریں (جیسا کہ اکثر وہ لوگ کرتے ہیں جو ہنسنے کے قابل نہیں ہوتے) تو ہم کو تکلیف ہوتی ہے، بعینہ اس طرح جس طرح کہ قدرت میں تناسب اور ترتیب کا فقدان ہمارے لئے الم انگیز ہوتا ہے۔ دوم مضحکہ خیز فعل یا موقعہ ہر صورت میں وہ ہوتا ہے کہ جو اگر خود ہم پر واقع ہو یا جس کو اگر ہم خود کریں تو یہ ہمارے لئے معتدل طور پر تکلیف دہ ثابت ہوتا ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ یہ اس شخص کے لئے بھی ایسا ہی ہوتا ہے جس پر یہ واقع ہو رہا ہے یا جو یہ کام کر رہا ہے۔ مسخرے کی حالت جدا ہے۔ وہ یہ نقل کرتا ہے اور اپنی کوششوں کی کامیابی سے پیدا ہونے والی تشفی کی وجہ سے ہنستا اور ہنساتا ہے۔ اب اگر ہم میں ابتدائی ہمدردی کے میلان کی بدولت ہنسنے کی قابلیت نہ ہوتی تو ہم بھی فعل کی اس عدم موزونیت پر غور کرنے میں

وہی تکلیف، پریشانی، مایوسی یا ذلت، مختصر یہ کہ وہی الم اور پستی، محسوس کرنے جو ہر ناکام فعل سے لاحق ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو انسان ہنسنے کی قابلیت سے محروم ہے، لیکن جس کی ترکیب و ساخت بالکل فطری ہے، اور جو بالکل فطری طریقے سے اجتماعی زندگی بسر کر رہا ہے، وہ ہمدردی کی وجہ سے اکثر الم اور پستی کے ہاتھوں تکلیف اٹھائے گا، کیونکہ وہ اپنے ابنائے جنس کی ہر چھوٹی پریشانی، مایوسی، ناکامی اور مصیبت، میں ہمدردی کی وجہ سے شریک ہو جائے گا۔ ہنسی ہم کو ان تمام ہمدردانہ الم و پستی سے محفوظ رکھتی ہے، اور ہم دیکھ چکے ہیں، کہ یہ الم اور پستی ہماری ذہنی فعلیت کو منقطع کرتی ہے۔ یہی ہنسی مصیبت انگیز مواقع پر غور و فکر کرنے میں مانع آتی ہے، اور یہی اس عضویاتی تحریک کی صورت میں پستی آور اثرات کا تریاق ہے، جس کی وجہ سے خون کا دباؤ کم اور اس لئے اس کا دوران تیز ہو جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ ہنسی کا یہی حیاتیاتی وظیفہ ہے، اور اس لحاظ سے یہ فطرت کے نازک ترین اور خوشنما ترین انضباطات میں سے ہے۔ ایک جماعت میں رہ کر زندگی سے پورا فائدہ اٹھانے کے لئے لازمی تھا کہ انسان کے ابتدائی ہمدردانہ میلانات قوی ہوں، اور ان کا انضباط و تطابق بہت نازک و نفیس ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ اس کے بغیر انسان ایک دوسرے کو سمجھ نہ سکتا۔ وہ صرف ناقص طور پر دوسرے کے ساتھ تعاون کرتا، اور زندگی کی سنگین تر مشکلات اور پریشانیوں میں اس کی مدد کرتا۔ لیکن انسان کو ان نازک جوابی ہمدردانہ میلانات عطا کر کے فطرت نے اس کو اس قابل بنا دیا ہے، کہ ہزاروں موقعوں پر وہ اپنے ابنائے جنس کی اُن ہزاروں مصیبتوں اور تکلیفوں میں شریک ہو، جو اس قدر خفیف ہوتی ہیں، کہ ان کو کسی مدد کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہاں ایک دقت رونما ہوئی: ”کیا انسان کو ہمدردی سے محروم کر کے کامیاب اور موثر اجتماعی زندگی کے ناقابل بنا دیا جائے“؟ یا ”کیا اس میں موثر ہمدردی کا عنصر ودیعت کیا جائے اور اس طرح اس کو ان ہمیشہ پیدا ہونے والے آلام کے نیچے میں رکھا جائے، جو کسی مخالف العمل اثر کے نہ ہونے کی صورت میں

اس کی قوت حیات کو چوس کر اس کی نوع کا شائد خاتمہ کر دیں گے"۔ جب یہ وقت پیدا ہوئی تو فطرت نے اس کو ہنسی کے اختراع سے حل کیا۔ اس لئے انسان میں یہ سیلان ودیعت کیا کہ وہ اپنے ابنائے جنس کی چھوٹی چھوٹی مصیبتوں پر ہنسے اور اس طرح ان مصیبتوں کو (دیکھنے والوں کے لئے) مایۂ رحمت بنایا۔ تمام وہ باتیں، جو ہنسی کے نہ ہونے کی صورت میں معتدل طور پر ناگوار اور پستی آور ہوتیں، مفید ہنسی کی تحریک کی علتیں اور اسباب بن گئیں ۔

میرا خیال ہے کہ یہ ہنسی کا صحیح نظریہ ہے[1]۔ یہ اس کے حیاتیاتی وظیفہ کی تشریح کرتا ہے، اور اس کی علت غائی کو بیان کرتا ہے۔ اس سے اس بات کی توجیہ ہوتی ہے کہ ہم کیوں ہنستے ہیں، اور کیوں ان چیزوں کو دیکھ کر خوش ہوتے ہیں، جو بذات خود ناگوار ہوتی ہیں۔ اس کی مدد سے ہم ہنسی کی تمام مختلف صورتوں، اور اس کے تمام مختلف مواقع کو سمجھ سکتے ہیں۔ اب ہم ہنسی کی بعض مخصوص صورتوں، اور بعض واقعات پر غور کریں گے، جو پہلی نظر میں اس نظریے سے مطابقت رکھتے معلوم نہیں ہوتے ۔

ہنسی کی ایک صورت ہے، جو هربرٹ سپنسر کے نظریے کے مطابق ہے۔ یعنی یہ کہ فاضل عصبی توانائی کا محض سیلان ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہنسی کی حرکی مشینیں، پیدا ہونے کے بعد، ہر حرکی مشین کی طرح بعض اوقات اس عصبی توانائی کے سیلان کا راستہ بن جاتی ہے۔ اس کی مثال وہ عصبی ہنسی ہے، جو گویا چلبلاہٹ کی ایک صورت ہے۔ اس کے قریب قریب "شوخی" کی ہنسی ہے۔ اس میں ہماری عصبی توانائی کی اس قدر کثرت و فراوانی ہوتی ہے کہ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہ متنوع حرکات کی صورت میں چھلک رہی ہے۔ لہذا ہنسی بغیر کسی وجہ اور اسباب کے پیدا ہو جاتی ہے۔

---

[1] ہنسی کا یہ نیا نظریہ سب سے پہلی مرتبہ میں نے رسالہ نیچر (جلد ۶۷ بابت ۱۹۰۳ء) کے نام ایک خط میں پیش کیا تھا۔ اس کے بعد اس کو بالتفصیل ایک مضمون میں بیان کیا تھا جو برٹش ایسوسی ایشن کے سامنے پڑھا گیا۔ یہ مضمون رسالہ سائیکی Psyche جلد اول سنہ میں شائع ہوا ہے (مصنف)

بعینہ اس طرح ہنسیے کہ ہم بعض اوقات بغیر کسی وجہ کے کودتے اور چیختے ہیں۔ یہ کھیل کی سب سے زیادہ ابتدائی صورت ہے۔ اس پر ہم اور زیادہ قریب سے کسی آئندہ صفحے پر نگاہ کریں گے۔

ہم کو خود اپنی مصیبتوں پر کبھی ہنسی آیا کرتی ہے۔ یہ تمام ظرافت کی جوہری بنا ہے۔ اس میں فرض کیا گیا ہے کہ ہماری یہ قابلیت کہ ہم اپنے آپ سے علیحدہ ہو کر اپنی ذات' یا اپنی چھوٹی چھوٹی مصیبتوں' پر اسی طرح غور و خوض کر سکتے ہیں' جس طرح کہ ہم اوروں کی ذات' یا اوروں کی مصیبتوں' پر کیا کرتے ہیں' کافی ترقی یافتہ ہے۔ ظرافت جوہر' دہ ہنسی ہے' جو ہم اپنی ذات' یعنی انفرادی ذات' یا اپنی ذات بحیثیت اس کے کہ یہ نوع انسانی' یا کسی اور جماعت' کی رکن ہے' پر ہنستے ہیں۔ ہم اپنی ہنسی سے خود اپنی مصیبتوں کو آیہ رحمت بنا لیتے ہیں۔ لیکن ہر ہنسی کو انفکاک کا یہ درجہ نصیب نہیں ہوتا۔ ایک عجیب پیچیدگی سے اس قابلیت کا فقدان ہی تماشائی کے لیے مضحکہ خیز بن جاتا ہے۔

ہنسی کی ایک عجیب و غریب قسم ہے' جس نے ہر اس شخص کو پریشان اور متعجب کیا ہے' جس کو اس کا تجربہ ہوا ہے۔ ہماری مراد اس ہنسی سے ہے' جو مصائب انسانی کی فہرست کو پڑھنے' یا سننے سے پیدا ہوتی ہے۔ لیکن یہ ہنسی صرف اس وقت پیدا ہوتی ہے' جب یہ مصائب بہت سخت اور وحشتناک ہوتے ہیں' اور جب وہ لوگ کہ جن پر یہ پڑے ہیں' ہم سے اس قدر دور ہوں' کہ ان کے شدید مصائب کا اثر ہم پر اسی معتدل درجہ میں ہو' جس میں کہ قریب کے لوگوں کے چھوٹے چھوٹے مصائب کا ہوا کرتا ہے۔

لیکن جب کوئی شخص ہمارے گدگدی کرتا ہے' تب بھی تو ہم کو ہنسی آتی ہے۔ اس ہنسی کی کیا علت ہوتی ہے؟ ہنسی کے ہر نظریے کے لئے یہ ایک امتحانی سوال ہے۔ سب سے پہلی قابل غور بات یہ ہے کہ ہم اپنے آپ اپنے گدگدی کر سکتے ہیں' لیکن یہ گدگدی محض ناگوار محسوس ہوتی ہے۔ اس سے ہم کو ہنسی نہیں آتی۔ ہنسی ہم کو صرف اس گدگدی پر آتی ہے' جو کوئی

اور شخص محض مذاق میں کرے۔ اس سے ظاہر ہے کہ یہ عمل نفسیاتی ہے نہ کہ محض عضویاتی۔ میرا خیال ہے کہ جو ہنسی گدگدی سے پیدا ہوتی ہے وہ ظرافت کی سب سے زیادہ خام اور ابتدائی صورت ہے۔ یہ بھی خود اپنے پر ہنسنا ہے۔ خود اپنی ذات ہم کو مضحکہ خیز معلوم ہوتی ہے اس وجہ سے کہ دوسرے شخص کا یہ معمولی سا حملہ صرف معمولی سی بے چینی اور حرکات کا خلل پیدا کرتا ہے۔ بالعموم تو گدگدی کرنے والا اور جس کے گدگدی کی گئی ہے دونوں ہنستے ہیں اور ہنسی کا سبب دونوں میں ایک ہی ہوتا ہے۔ دونوں کے دونوں اس بے چینی پر ہنستے ہیں جو اس شخص کو لاحق ہوتی ہے جس کے گدگدی کی گئی ہے۔ دونوں کے مل کر ہنسنے سے ہنسی بہت دیر تک باقی رہتی ہے اور شدید ہو جاتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ہنسی ابتدائی ہمدردی کے اصول سے مستثنیٰ نہیں بلکہ یہ اس اصول کی واضح اور مانوس مثال ہے۔ سب جانتے ہیں کہ ہنسی متعدی ہوتی ہے اور یہ کہ اس کا ضبط کرنا اتنا ہی ناممکن ہے جتنا کہ متعدی خوف کا۔ یعنی یہ کہ ہنسی کے مظاہر بذات خود وہ کنجیاں ہیں جن سے ہنسی کا قفل نکلتا ہے۔ اسی واقعہ کی بنا پر ہنسی کو مجملہ جبلی رد اعمال شمار کرنا جائز کیا جا سکتا ہے۔ اور اسی کی بنا پر ہنسنے کے میلان کو جبلت کہنا صحیح قرار پا سکتا ہے۔ اگر ہم اس کو جبلتوں میں شمار کرتے ہیں تو ہم کو یہ بھی ماننا پڑتا ہے کہ یہ باقی تمام جبلتوں سے اس بات میں مختلف ہے کہ اس کا ہیجان اپنے آپ سے باہر کسی غائت کی تلاش نہیں کرتا۔ اس کی تشفی ان جسمانی اعمال سے ہو جاتی ہے جن کا عالم خارجی کی اشیا پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

کون سے اشخاص بڑے اور آسانی سے ہنسنے والے ہیں؟

اگر ہابس کا "غیر مترقب شان و شوکت" کا نظریہ صحیح ہے تو مغرور، متکبر اور قابل نفرت لوگ بڑے ہنسنے والے ہوں گے۔ لیکن خوش قسمتی سے ان لوگوں کی کثرت اور کریہہ ہنسی نسبتاً نادر رہے اور اگر وہ ہم پر ہنستے ہیں تو ہم کو ان سے نفرت ہو جاتی ہے۔ بڑا ہنسنے والا وہ شخص ہوتا

ہے، جس کے جوابی ہمدردانہ ردِ اعمال نازک ہوتے ہیں۔ اگر ہماری مصیبت زیادہ ہو جاتی ہے تو اس کی ہنسی بہت جلد رحم اور تسکین آور تائید سے بدل جاتی ہے۔ ان لوگوں کی ہنسی پر ہم کو غصہ آنے کا اندیشہ نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم ان کی ہمدردی کو معلوم کر لیتے ہیں اور اس لئے ان کے ساتھ ہو کر ہنس سکتے ہیں۔ یہ لوگ ہم کو ظریف بننا سکھاتے ہیں۔

اگرچہ فلسفہ ہنسی کے راز کو افشا نہ کر سکے، تاہم شعراء کے ذہن نے اس کو افشا کئے بغیر نہ چھوڑا۔ لارڈ بائرن لکھتا ہے: "اگر میں کسی فانی ہستی پر ہنستا ہوں، تو صرف اس لئے کہ میں رو نہ سکوں"۔ نیٹشے کا قول ہے: "شاید مجھے بہترین علم اس بات کا ہے کہ کیا وجہ ہے کہ صرف انسان ہنسنے والا حیوان ہے۔ صرف اسی پر اتنی شدید مصیبتیں پڑتی ہیں، کہ اس کو ہنسی ایجاد کرنی پڑی۔ سب سے زیادہ ناخوش اور اداس حیوان، جیسا کہ ہونا چاہئے تھا، سب سے زیادہ خوش ہے"۔ ہنسی کا صحیح نظریہ اس ایک فقرے میں بیان کیا جا سکتا ہے کہ "ہنسی ہمدردی کا تریاق ہے"۔ جیمس ولینگ کا نظریہ جذبات اگر کہیں صحیح ہو سکتا ہے، تو وہ یہی جگہ ہے۔ اگر ہنسنے کے وقت ہم خوش ہوتے ہیں، تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ ہم ہنستے ہیں۔

کھیل کسی "کھیل کی جبلت" کا مظہر نہیں

اگرچہ سب حیوانات ہنس نہیں سکتے، لیکن ان میں سے اکثر، بالخصوص بچپنے کے زمانہ میں کھیلتے ہیں۔ بکری کے بچوں یا کتے کے پلوں یا گھوڑے کے بچھیروں کا اچھلنا کودنا کھیل کی خاص ترین مثالیں ہیں۔ تو کیا کھیلنا "کھیلنے کی ایک جبلت" کا مظہر ہے، جیسا کہ اکثر ماہرین نفسیات و تعلیم اور عام مصنفین فرض کرتے ہیں؟ مجھے اعتراف ہے کہ یہ مسئلہ بہت مشکل ہے لیکن اس کے ساتھ ہی میں یہ بھی کہوں گا کہ میری رائے میں یہ عام خیال غلط ہے۔ میں اپنا اپنا خیال بیان کروں گا۔ یہ تو ظاہر ہے کہ کھیل میں وہ تمام (یا تقریباً تمام) حرکتیں

کام کر سکتی ہیں جن کا ایک حیوان مالک ہوتا ہے۔ چنانچہ دو کتوں کو کھیلتے ہوئے دیکھو۔ وہ ادھر ادھر دوڑتے ہیں، اچھلتے اور کودتے ہیں، بھونکتے اور کاٹتے ہیں، ایک دوسرے کو گلے سے پکڑتا ہے، ایک دوسرے کے اوپر لوٹتا پوٹتا ہے، وہ زمین پر لیٹ کر اپنی کمروں کے بل لوٹتے ہیں اور ان کے علاوہ اور بہت سی حرکات کرتے ہیں۔ اگر جبلت محض ایک حرکی مشین کے ہم معنی ہے تو ہم کو ماننا پڑتا ہے کہ کھیل ایک جبلت کا نہیں، بلکہ بہت سی، یا سب، جبلتوں کا مظہر ہے۔

پروفیسر گرووس کے مشہور و معروف نظریہ کھیل کا دعویٰ ہے کہ یہ جوہراً فعل کی جبلی صورتوں کی مشق پر مشتمل ہوتا ہے، اور اس مشق کی غایت یہ ہوتی ہے کہ حرکات میں مہارت پیدا ہو جائے، اور ان کی اصلاح ہو جائے۔ اس سے قبل ہم یہ تسلیم کر چکے ہیں کہ بچپنے کا زمانہ وہ ہے، جس میں جبلتوں کے پختہ ہونے سے پہلے تجربہ کا ذخیرہ جمع کیا جاتا ہے۔ لیکن گرووس کے نظریہ میں بعض خامیاں ہیں۔ ہم سوال کرتے ہیں کہ کیا کوئی خاص جبلت اس قسم کی ہے، جو اس طرح کی مشق کی ترغیب دلاتی ہے، اور اس کردار کو متغیر کرتی ہے جو ہر ایک جبلت کے لئے مخصوص ہے؟ اگر حیوانات کے صرف بچے ہی کھیلنے والے ہوتے تو یہ مسئلہ بہت آسان تھا کیونکہ اس صورت میں ہم فرض کر سکتے تھے کہ وہ تمام جبلتیں جن کا اظہار کھیل میں ہوتا ہے، پوری طرح ترقی یافتہ نہیں ہوتیں، اور یہ کہ جبلی ردعمل کی یہ عدم تکمیل اسی خامی کا نتیجہ ہوتی ہے۔ لیکن بصورت موجودہ صرف اسی قدر فرض کرنا کافی نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض اوقات جوان حیوانات بھی کھیلا کرتے ہیں۔ چنانچہ اکثر کتا ایک پلے کے ساتھ کھیلتا ہوا پایا گیا ہے۔ اگر ہم کتوں کے کھیل میں اس خصوصیت پر غور کریں کہ وہ ایک دوسرے کو کاٹتے بھی ہیں، تو یہ تمام مسئلہ صاف ہو جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ ہم اس واقعہ کی کیا تاویل کریں گے کہ کھیل میں جب دو کتے لڑتے ہیں، تو کاٹنے والا کتا اتنی زور سے نہیں کاٹتا کہ دوسرے کے خون نکل آئے، اور یہ کہ دوسرا کتا بھی بھاگنے، یا کسی اور طرح اپنی حفاظت کرنے کی کوشش نہیں کرتا، بلکہ برخلاف اس کے وہ کمر کے بل لیٹ جاتا ہے اور اپنے غیر محفوظ گلے اور گردن کو دوسرے کے سامنے پیش کر دیتا ہے، حالانکہ حقیقی لڑائی میں وہ کبھی ایسا نہ کرے گا؟ ظاہر ہے کہ اگر یہاں لڑائی کی جبلت کام کر رہی ہے، تو یہ عجیب و غریب طریقے سے متغیر ہو کر کام کرتی ہے۔ پھر یہ بھی روز روشن کی طرح واضح ہے کہ لڑائی کا جذبہ یعنی غصہ بھی ان فعلیتوں کے ساتھ نہیں ہوتا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ دونوں کتے کھیلتے

کھیلتے فی الواقع لڑنا شروع کردیں۔ لیکن جوں ہی ان میں سے کوئی ایک غصہ کا اظہار کرتا ہے، کھیل کا خاتمہ ہو جاتا ہے، اور حقیقی لڑائی یا کم از کم ابتدائی دھمکیاں شروع ہو جاتی ہیں۔ تیسری بات یہ ہے کہ وہ عوارض حالات کھیل میں مفقود ہوتے ہیں، جو لڑائی کی جبلت کے ہیجان اور جذبہ کو پیدا کیا کرتے ہیں۔ دونوں کتوں میں سے کوئی بھی جبلی غایت کے حصول کی کوشش نہیں کرتا، لہذا کوئی ایسا ہیجان موجود نہیں ہوتا، کہ جس کے رُک جانے کی وجہ سے غصہ پیدا ہو۔ بعینہٖ یہی حال کھیل کے ان افعال کا ہے، جن سے اور جبلتوں کا اظہار ہوتا معلوم ہوتا ہے۔ ایک کتا بھاگتا ہے، اور دوسرا اس کا تعاقب کرتا ہے۔ لیکن بھاگنے والا کتا حقیقت میں بچنے کی کوشش نہیں کرتا، اور اس میں خوف کی بھی کوئی علامت نظر نہیں آتی۔ اسی طرح تعاقب کرنے والا کتا بھی در اصل دوسرے کا شکار کرنا نہیں چاہتا، اور نہ اس کو پکڑ کر کھانا چاہتا ہے۔ ہم کو یقین ہونا چاہئے، کہ اس کو اس جذبی تحریک کا تجربہ نہیں ہوتا، جو شکار کے لئے مخصوص ہے۔

اب چونکہ کھیلنے والے جانوروں کے حالات، ان کی علامات اور حرکات، میں سے کوئی بھی وہ نہیں ہوتیں، جو ان جبلتوں کے لئے مخصوص ہیں جن کی تحریک کھیل کی طرف سے ہوتی ہے، لہذا ہم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہیں کہ یہ جبلتیں فی الواقع کام نہیں کرتیں۔ میرا خیال ہے، کہ یہ جانور اپنے آلات حس کی رہنمائی میں اپنی مختلف حرکی مشینوں کا محض استعمال کر رہے ہیں، اور اس استعمال سے ان کو خوشی، یا ان کی تشفی ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ کھیل ایک فعلیت ہے، جو صرف فعلیت کی خاطر ہوتی ہے، یا زیادہ صحت کے ساتھ یوں کہو کہ یہ ایک بے غایت فعلیت ہے، جس کی کوئی منزل مقصود نہیں ہوتی۔ لیکن اگر یہ صحیح ہے، تو وہ توانائی کہاں سے آتی ہے جو اس فعلیت کو باقی رکھتی ہے؟ جواب میرے نزدیک یہ ہے، کہ جو حیوان اور خصوصاً بچہ پیٹ بھر کر کھانا کھاتا ہے، اور پھر خوب چین کی نیند سوتا ہے، اس میں بہت سی فاضل توانائی جمع ہو جاتی ہے۔ یہی فاضل توانائی کھیل میں مختلف حرکی مشینوں کے ذریعے کام کرتی ہے۔ اس کی مثال ہم کو اس مقید جانور میں ملتی ہے جو اپنے پنجرے ہی میں ادھر ادھر گھومتا ہے اور بلا کسی غایت کے اچھلتا کودتا ہے۔ اس کی مثال ہم کو اس پابہ زنجیر ہاتھی میں بھی ملتی ہے، جو گھنٹوں جھومتا رہتا ہے۔ بعینہٖ یہی حال مدرسہ کے بچوں کا ہوتا ہے، جو کھیل کے میدان میں نکلتے ہیں، اور ادھر ادھر دوڑتے ہیں، چیخیں مارتے ہیں، ہنستے ہیں، حالانکہ کوئی چیز ایسی موجود نہیں ہوتی، جو ان فعلیتوں کا باعث ہو۔ جہاز کا ملاح بھی اپنے جہاز پر ٹہل لیتا ہے، اور

طالبعلم اپنی کتاب بند کر کے ہوا خوری کے لئے نکل جاتا ہے، یا اپنے کمرے ہی میں چکر لگا لیتا ہے، یا اپنے جسم کو توڑتا مروڑتا ہے۔ اس کی واضح ترین مثال گھوڑے کے بچھیرے میں ملتی ہے، جو اپنا پیٹ بھر کر اصطبل سے نکلتا ہے اور دوڑتا ہے، دولتیاں چلاتا ہے، ہنہناتا ہے، غرض اپنی تمام حرکی مشینوں کا استعمال کرتا ہے، لیکن اس پر جذبے یا مقصدی جد و جہد کی کوئی علامت نمودار نہیں ہوتی۔ یہ گویا حیاتی توانائی ہے، جو کسی مخصوص جبلت کے راستہ سے خارج نہیں ہو رہی بلکہ جس میں طغیانی آئی ہوئی ہے، اور اس طغیانی کی وجہ سے حرکت کرنے کی اشتہا پیدا ہوئی ہے۔ اب یہ توانائی کسی ایک یا باری باری ہر ایک حرکی مشین کے ذریعہ خارج ہوتی ہے۔

بچوں کے کھیل کے ماسوا باقی تمام انسانوں کا کھیل بازی[1] کی صورت اختیار کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ بازی خالص کھیل نہیں ہوتی۔ یہ کھیل اور سنجیدہ کام کے بین بین ہے۔ اس میں جس قدر غلبہ مقصد اور غایت کا ہوتا ہے، اسی قدر قریب یہ سنجیدہ کام سے ہو جاتی ہے۔ جو محرکات کہ بازی کو باقی رکھتے ہیں ان میں مقابلہ کا محرک سب سے بڑا ہے۔ ہم بازی کرتے ہیں محض جیتنے کے لئے، اور جس قدر قوت کے ساتھ یہ محرک عمل کرتا ہے اور جس قدر زیادہ غلبہ اس کا ہوتا ہے، اسی قدر کم کھیل پن اور اسی قدر زیادہ سنجیدگی اس بازی میں ہوتی ہے۔ ہم اپنی بازیوں کا اس طرح انتخاب و اختراع کرتے ہیں کہ دیگر محرکات اور اس لئے زیادہ توانائی کی تحریک ہو۔ اس طرح ہم اس بازی میں زیادہ جوش پیدا کرتے ہیں اور زیادہ تشفی حاصل کرتے ہیں۔ ہم ہرن یا مچھلی کا شکار کرتے ہیں، لیکن اس شکار میں جان ڈالنے کے لئے ہم مقابلہ کا عنصر شریک کر دیتے ہیں۔ چنانچہ ہم کوشش کرتے ہیں کہ جو مچھلی ہم پکڑیں وہ سب سے بڑی ہو، یا جو ہرن ہم ماریں اس کے سینگ سب سے زیادہ لمبے ہوں۔ پھر پہاڑ پر چڑھنے یا شیر کے شکار میں اور زیادہ جان خوف کے عنصر کی وجہ سے پڑتی ہے۔

لیکن بازی میں مقابلہ پہلے سے ہی موجود ہوتا ہے۔ لہٰذا سوال یہ ہے کہ یہ کیا ہے؟ کیا یہ ایک ممیز جبلت کا ہیجان ہے جس کو ہم جبلت مسابقت یا مقابلہ کہہ سکتے ہیں؟ اس عقیدہ کی آسان فہمی بہت دلکش ہے۔ لیکن اس پر ایک سنگین اعتراض وارد ہوتا ہے۔ ہم نے آج تک اس مقابلہ کے کردار کو جنگلی حیوانات میں موجود نہیں پایا۔ پھر اس جبلت کو فرض کرنے

---

[1] Game

سے ہم کو شئے اور غایت دونوں کے لحاظ سے عمومیت اور مجردیت کا وہ اعلیٰ درجہ بھی فرض کرنا پڑیگا جو کسی اور معلومہ جبلت میں ظاہر نہیں ہوتا۔ مقابلہ کے کردار کی ہر مثال خودنمائی یا اثباتِ ذات کی جبلت کی طرف منسوب کی جا سکتی ہے اور یہی اس کی بہترین توجیہ معلوم ہوتی ہے۔ مقابلہ سوائے اس کے اور کیا ہے کہ ہم اپنی فوقیت کا اظہار کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور اس طرح دوسروں میں فرمانبرداری اور زیردستی کی سی حالت پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ اس سے اثباتِ ذات کے ہیجان کی تشفی ہوتی ہے۔ جب تک کہ یہ ثابت نہ کر دیا جائے کہ یہ توجیہ غیر موجہ ہے اس وقت تک قیاسات قائم کرنے میں کفایت شعاری کا اصول جبلتِ مسابقت کو فرض کرنے میں مانع آئے گا۔

تقلید کسی "جبلتِ تقلید" کا مظہر نہیں

کھیل کے مسئلہ سے ملتا جلتا "ایک جبلتِ تقلید" کا مسئلہ ہے یعنی یہ کہ اگر ہم ایک جبلت تقلید کو تسلیم نہیں کرتے، تو پھر تقلیدی کردار کی کس طرح توجیہ کرینگے؟ اس جبلت سے انکار کے وجوہ بالکل وہی لیکن قوی تر ہیں جو جبلتِ مسابقت یا کھیل کے ہیں یعنی یہ کہ (۱) ہم کو اس شئے یا موقعہ کی عمومیت کا اعلیٰ درجہ فرض کرنا پڑتا ہے جو اس طرح کے جبلی ہیجان کا باعث ہے۔ (۲) اس کے مزعومہ مظاہر لے انتہا مختلف و متباین ہیں۔ (۳) حیوانات میں اس جبلت کے وجود کی صریحی شہادت مفقود ہے۔ (۴) بظاہر تقلیدی کردار کی توجیہ اور طریقوں سے ممکن ہے۔ اس قسم کی جبلت اگر کسی جانور میں ہو سکتی ہے تو وہ بندر ہیں اور عوام بلا تامل ان میں اس جبلت کو فرض بھی کر لیتے ہیں۔ لیکن پروفیسر واٹسن کے اختبارات سے معلوم ہوا ہے کہ بندروں میں بھی عام تقلید کی قابلیت اتنی ہی کم ہوتی ہے جتنی کہ اور جانوروں میں۔ یعنی یہ کہ ان میں یہ قابلیت بالکل نہیں ہوتی۔ اصل میں تقلید کا مفہوم یہ ہے کہ الف ب کی خاص حرکات کو دیکھ کر خود بھی وہی حرکات کرے جو ب کر رہا ہے لیکن لازمی شرط یہ ہے کہ یہ نقل گزشتہ ادراک سے معین یا اس پر مشروط ہو۔ ہم اس سے قبل دیکھ چکے ہیں کہ بعض حیوانات محض غولی ہیجان کے زیر اثر اپنے ہم نوع افراد کی متابعت کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ تمام غولی حیوانات میں ابتدائی ہمدردی کے میلانات کسی نہ کسی حد تک ضرور موجود ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ سے وہ بعینہ وہی کام کرتے ہیں جو ان کے اور

ساتھی کر رہے ہیں یعنی اگر وہ بھاگ رہے ہیں، تو یہ بھی بھاگنا شروع کر دیتے ہیں، اور اگر وہ حیرت زدہ ہو کر کسی چیز کے قریب آتے ہیں، تو یہ بھی اس چیز کے قریب آتے ہیں۔ وقس علی ہذا۔ کردار کی دو صورتیں (یعنی خولی ہیجان کی وجہ سے ابنائے جنس کی محض متابعت، اور ابتدائی ہمدردانہ ردِ اعمال حیوانات میں ظاہری تقلید کی اکثر مثالوں کو شامل ہوتی ہیں۔

اعلیٰ حیوانات، اور خصوصیت کے ساتھ بندروں میں تقلید کی ایک صورت ظاہر ہوتی ہے، جس کا انحصار اس بات پر ہوتا ہے، کہ تقلید کرنے والا (الف) یہ معلوم کر لے، کہ ب (یعنی جس کی تقلید کی جا رہی ہے) کا کردار وہی نتائج پیدا کرتا ہے، جو الف کو مطلوب ہیں۔ چنانچہ ثابت کیا گیا ہے، کہ جب ایک بندر الف کسی سادہ کل کے استعمال سے خوراک حاصل کرنے میں کامیاب نہیں ہوتا، تو ب کو دیکھ اس کو حاصل کرنا سیکھ جاتا ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ ب کی مثال سے الف کی توجہ اس کل کے اصلی ضروری حصے کی طرف منعطف ہو جاتی ہے، لیکن اس کا استعمال الف خود اپنی کم و بیش بے تکی کوششوں سے سیکھتا ہے۔ مثلاً اگر کسی کھٹکے کا دبانا ضروری کام ہے، تو ب کی مثال سے الف کی توجہ، اور کوشش، اس کھٹکے کی طرف منعطف ہو سکتی ہے۔ لیکن اس بات کی کوئی شہادت موجود نہیں، کہ الف کا (ب کے فعل کا) ادراک اس قدر تحلیلی ہوتا ہے، کہ وہ چند بے تکی کوششوں کی بجائے اس کھٹکے کو دبانے کے قابل ہو جائے۔ ظاہر ہے، کہ اس قسم کا مبہم تقلیدی کردار کسی جبلتِ تقلید پر دلالت نہیں کرتا۔ اس سے صرف اتنا سمجھ میں آتا ہے، اور وہ بھی مبہم طور پر، کہ کھٹکے کو کسی طرح استعمال کرنا مطلوبہ غایت کے حصول کے لئے ضروری ہے۔

پھر ایک اور اہم میدان عمل ایسا ہے، جس سے ایک جبلتِ تقلید کے فرض کی تائید ہوتی ہے۔ ہماری مراد آوازوں کی نقل اتارنے سے ہے۔ سب جانتے ہیں، کہ طوطا اور مینا بالکل انسان کی سی بولی بولنا سیکھ جاتے ہیں۔ ان واقعات کی توجیہ کس طرح ہو گی، سوائے اس کے کہ ہم ایک جبلت تقلید کو فرض کریں؟ سب سے پہلی قابلِ غور بات تو یہ ہے کہ آواز نکالنے کا فعل، باقی تمام افعال کے مقابلے میں، ایک اہم حیثیت سے بالکل

انوکھا ہے۔ یعنی یہ کہ اورا فعال کا خود فاعل، اس طرح ادراک نہیں کر سکتا جس طرح کہ اس کے سامنے کر سکتے ہیں، یا جس طرح کہ وہ خود اوروں کی جسمانی حرکات کا کر سکتا ہے لیکن جو آوازیں کہ یہ نکالتا ہے ان کا، یہ خود اور سننے والا دونوں، ایک ہی طرح سے ادراک کر سکتے ہیں۔ اب فرض کرو کہ ایک مخلوق، یہ انسان کا بچہ ہو یا کوئی حیوان، کو فطرت کی طرف سے چند صوتی حرکی مشینیں عطا ہوئی ہیں، جن کی بدولت یہ مختلف قسم کی آوازیں نکال سکتا ہے، اور یہ آوازیں مختلف جذبات، یا ہیجانات کو ظاہر کرتی ہیں۔ جب ان مشینوں میں سے کسی میں فعلیت پیدا ہوتی ہے، تو یہ ان سے پیدا ہونے والی آوازوں کو خود سنتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ احساسی ارتسام اس خاص حرکی مشین کے ساتھ متلازم ہو جاتا ہے، اور اس طرح اس آواز کے سننے سے وہ خاص مشین مائل بہ فعلیت ہو جاتی ہے۔ بچوں اور حیوانات میں ایک ہی آواز کو بار بار دہرانے کے میلان کی یہی بنا ہے[1]۔ اب فرض کرو کہ یہ حیوان ان ہی آوازوں کو اوروں کے منہ سے سنتا ہے۔ اس آواز کا بھی وہی اثر ہوتا ہے، یعنی یہ کہ اگر وہ مخلوق آواز نکال کر اس کا جواب دیتا ہے، تو یہ بھی، پہلے قائم شدہ تلازم کی وجہ سے وہی آواز نکالنے کی طرف مائل ہوگا، جو اس نے سنی ہے۔ اب اگر وہ حیوان اس قسم کی بہت سی صوتی حرکی مشینیں رکھتا ہے، تو ان میں سے ہر ایک اس آواز کے ساتھ متلازم ہو جائے گی، جو خود اس کی فعلیت سے پیدا ہوتی ہے۔ لہٰذا اگر اس کے بعد اس کے سامنے بہت سی ایسی آوازیں اسی سلسلہ میں دہرائی جائیں گی، تو آواز نکالنے کے وقت یہ بھی اسی سلسلہ میں وہ آوازیں نکالے گا۔ یہ مختصر خاکہ ہے، اس اصول کا جس کے مطابق آوازوں کی نقل ہوتی ہے۔ اسی اصول کے مطابق انسان کے بچے اور بعض دیگر حیوانات، آوازیں ان ہی مجموعات اور سلسلوں کی صورت میں نکالتے ہیں، جن میں کہ وہ ان کو اکثر سنتے ہیں۔ اگر متنوع حرکی مشینیں موجود ہوں، اور آواز کا جواب آواز ہی سے دینے کا ہیجان بھی موجود ہو، تو لازمی ہے کہ یہ جانور ان آوازوں کی "تقلید" کرے گا،

---

[1] یہ خالص کھیل کی ایک عام صورت ہے (مصنف)۔

جن کو وہ اکثر سنتا رہتا ہے۔ جو حیوان کہ "بولنا سیکھ" سکتے ہیں، اور جو بولنا سیکھ نہیں سکتے، اُن میں فرق صرف اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ مقدم الذکر میں صوتی حرکی مشینیں اتنی بہت سی اور متنوع ہوتی ہیں، کہ دوسرے میں نہیں ہوتیں۔ اس میں شبہ کی گنجائش نہیں کہ اگر یہ مشینیں کتے میں بھی اتنی ہی، اور اتنی ہی متنوع ہوتیں، تو وہ طوطے اور مینا سے بہتر بول سکتا۔ اس صورت میں ممکن تھا کہ ہم اس کی تعلیم کو موجودہ درجہ سے بہت آگے بڑھا سکتے +

انسانی تقلید کی اکثر مثالیں، حیوانات کی سادہ تقلید کے مقابلے میں، بلحاظ اصلیت، زیادہ پیچیدہ ہوتی ہیں۔ یہ مختلف قسم کی پیچیدہ ذہنی فعلیتوں کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ ان فعلیتوں میں سے سب سے بڑی وہ ہے، جس کو اصطلاحاً "تلمیح" کہتے ہیں۔ اس پر ہم بعد میں کہیں غور کریں گے +

میں نے وہ تمام جبلتیں گنوا دی ہیں، اور اُن کی تعریف کر دی ہے، جو میرے نزدیک نوع انسانی کی خلقی ترکیب میں شامل ہوتی ہیں۔ اکثر مصنفین جو انسانی جبلتوں کے قائل نہیں، اس بات کا بتنگڑ بنا لیتے ہیں، کہ ان جبلتوں کی جو فہرست مختلف مصنفین بیان کرتے ہیں، وہ مختلف ہوتی ہیں۔ ان میں سے بعضوں کی فہرست تو اس سے بڑی ہوتی ہے، اور بعض کی اس سے چھوٹی۔ بد قسمتی سے یہ اعتراض بالکل بجا ہے۔ لیکن اس کی بنا پر اس خیال کو محض قیاسی سمجھ کر ترک نہیں کیا جا سکتا۔ کیمیاوی عناصر کی مفردات کی فہرست بھی تو بحث مباحثہ اور تحقیق و تفتیش کے بعد مرتب کی گئی تھی۔ ماہرین کیمیا کے درمیان اختلاف آرا کی بنا پر کیمیاوی عناصر و مفردات کا خیال تو باطل نہ ہوا۔ انسانی جبلتوں کا قیاس بھی آج کل اسی درجہ پر ہے، جس پر کیمیاوی عناصر کا خیال اس وقت تھا، جب یہ معرض بحث میں تھا۔ مجھے یقین ہے، کہ یہ بھی کچھ دنوں بعد اسی طرح عام طور پر مسلم ہو جائے گا، جس طرح کہ موخر الذکر اس وقت ہے، اور یہ کہ یہ بھی نفسیات

عله Suggestion

کے لئے اسی قدر مفید ثابت ہوگا، جتنا کہ موخر الذکر کیمیا کے لئے ہوا۔

انسانی جبلتوں کے شارحین میں باہمی اختلافات آراء زیادہ تر جبلتوں اور حرکی مشینوں کے اس خلط ملط کرنے کا نتیجہ ہیں، جس کو میں اس سے قبل بیان کر چکا ہوں۔ مجھے اعتراف ہے، کہ جبلت پر جو بحثیں میں نے اس سے قبل کی ہیں، ان میں بھی اس خلط مبحث کا شکار رہا۔ یہ اہم تفریق ابھی تھوڑے ہی دن ہوئے، کہ مجھ پر واضح ہوئی ہے۔

خلط مبحث اور اختلاف رائے کا ایک اور بڑا سرچشمہ یہ عام طرز عمل ہے، کہ جسمانی فعلیت کی جتنی صورتیں، کہ ایک ہی عام حیاتیاتی وظیفہ رکھتی ہیں، ان کو ایک جبلت کے مظاہر میں شامل کر لیا جائے۔ یہ طرز عمل خالصتہً خارجی، یا حیاتیاتی، نہ کہ نفسیاتی معیاروں کے استعمال پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ جفتی کھانے کی جبلت اور والدینی جبلت، ایک ہی عنوان کے تحت آ جاتی ہیں، کیونکہ یہ دونوں نوع کی بقا میں مد ہوتی ہیں۔ اسی طرح تلاش خوراک، کراہیت، بچ نکلنے، اور لڑائی، کی جبلتیں بھی ایک ہو جاتی ہیں، کیونکہ یہ سب فرد کی بقا میں مد ہوتی ہیں۔ اگر مشترک اور مشابہ وظیفہ کی تمام جبلتوں کو جماعتوں میں تقسیم کر دیا جائے اور ان جماعتوں کو "اجتماعی" "تناسلی" اور "خود تحفظی" کا نام دیا جائے، تب بھی میرے نزدیک ان کو دو کرنا ہی مناسب ہے، کیونکہ ان سے تقسیمات متوارد اور خلط مبحث پیدا ہوتا ہے، اور کوئی خاص فائدہ بھی نہیں ہوتا۔

بعض مصنفین میرے ساتھ اس بات میں متفق ہیں، کہ جبلتیں دیرپا خلقی میلانات ہوتی ہیں، جو ہیجانات فعل پیدا کرتے ہیں، اور یہ کہ یہ کردار انسانی کے بڑے محرکات ہیں۔ لیکن یہ مصنفین مختلف انسانی جبلتوں میں تمیز کرنے، ان کو گنوانے، اور بیان کرنے، سے انکار کر دیتے ہیں۔ چنانچہ ڈاکٹر سی جی، جنگ

کا یہی وطیرہ ہے، جو تمام جبلتوں کی ہرمینی[1] توانائی کو شہوت[2] کہنے پر قناعت کرتا ہے، اور غذائی اور تناسلی جبلی میلانات کے علاوہ باقی سب ممیز میلانات کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیتا ہے۔ اسی طرح پروفیسر جان ڈیوی نے اپنی کتاب Human Nature and Conduct میں فطرت انسانی کے لئے جبلتوں اور ان کے ہیجانات کی اہمیت کو تو تسلیم کیا ہے، لیکن مختلف انسانی جبلتوں میں تمیز یا ان کی تعریف کرنے کی سخت مخالفت کی ہے۔ ان دونوں مستند مصنفین میں سے کسی ایک نے بھی اپنے اس انکار کی کوئی معقول، اور وزنی دلیل پیش نہیں کی، حالانکہ میرا خیال ہے کہ انسانی جبلتوں کی یہی تمیز و تعریف ماہر نفسیات کا سب سے پہلا کام ہے۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کا عقیدہ جزوی حیوانی کردار کے سنجیدہ مطالعہ کی طرف سے غفلت کا نتیجہ ہے۔ اس کی توجیہ تو کی جا سکتی ہے، لیکن اس کے جواز کی بنا بیان نہیں کی جا سکتی۔ یہ صحیح ہے، کہ اجتماعی مظاہر پر اکثر مصنفین نے انسانی جبلتوں کے نظریے کا بہت بے ڈھنگا استعمال کیا ہے، اور اس سے بعض غیر مباح نتائج اخذ کئے ہیں۔ چنانچہ ان کا قول ہے، کہ اقوام میں جنگ و جدل کا قلع قمع نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ لڑائی کی جبلت ہماری فطرت کی ایک خصوصیت ہے۔ لیکن نظریئے کا یہ سوء استعمال اس طرح نہیں روکا جا سکتا، کہ انسانی جبلتوں کے متعلق ہمارے اپنے علم کی اصلاح کی کوششوں کو مذموم قرار دیا جائے۔ اس سوء استعمال کا خاتمہ صرف اس طرح ہو سکتا ہے، کہ ہم اپنے اس علم کو اور زیادہ عمیق، اور صاف کریں، اور اس کو ایک قابل فہم صورت میں دنیا کے سامنے پیش کریں۔

---

[1] Hormic Energy

[2] Libido

حیوانات میں عادت اور عقل[1]

ہم دیکھ چکے ہیں کہ دودھ پلانے والے جانوروں میں جبلتیں بکثرت موجود ہوتی ہیں، اور یہ کہ ان کی جبلتوں اور کیڑوں کی جبلتوں میں فرق صرف یہ ہوتا ہے کہ یہ کم مخصص ہوتی ہیں۔ ہم نے دیکھا ہے کہ تخصیص کے اس فقدان کی وجہ سے دودھ پلانے والے حیوانات کا بچہ نسبتہً بے بس رہ جاتا ہے۔ لیکن بچپنے کا زمانہ اس نقصان کی تلافی کرتا ہے۔ اس زمانہ میں والدین اس کو کھلاتے پلاتے ہیں، اس کی حفاظت کرتے ہیں اور ایک حد تک اس کی رہنمائی کرتے ہیں۔ اس عرصہ میں اس کی عقل ترقی کرتی جاتی ہے، اور وہ "نیک و بد" کا علم حاصل کر لیتا ہے یا کم از کم مضر اور خطرناک چیزوں اور مفید چیزوں میں تمیز کرنا سیکھ جاتا ہے +

عادت کو بطور توجیہی اصول کے استعمال کرنے میں مبالغہ کیا جاتا ہے

اب ہم کو زیادہ قریب سے عقلی کردار کے نشو و نما پر نگاہ کرنی ہے۔ اس سلسلہ میں ہم کو سب سے پہلے تشکیل عادات پر بحث کرنا ہے۔ عام طور پر لفظ "عادت"

---

[1] Intelligence

کا استعمال بہت سست ہے۔ چنانچہ صرف حرکات ہی کی نہیں، بلکہ حسیت اور فکر کی بھی عادات فرض کی جاتی ہیں۔ جہاں کہیں ہم کسی عقلاً منضبط فعل کا اعادہ دیکھتے ہیں، ہم اس ردعمل کو عادی کہنے، اور اس کو عادت کی طرف منسوب کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں +

بعض مصنفین تو اس لفظ کے اس سے بھی زیادہ وسیع معنی لیتے ہیں، اگرچہ جو کچھ معنی بھی یہ لیتے ہیں، وہ زیادہ معین ہوتے ہیں۔ تلازمی نفسیات کے زمانۂ عروج سے ایک قوی اور روز افزوں میلان یہ رہا ہے کہ ہر اس کردار کی توجیہ اصول عادت سے کی جائے، جو فردی تجربہ کے زیر اثر اصلاح و ترمیم یا تطابق کو ظاہر کرتا ہے۔ زمانہ حال کی "کرداریت" معہ اپنے اضطرارات، و مشروط اضطرارات، اس میلان کی آخری کڑی ہے، اس وجہ سے کہ مشروط اضطرارات عادت کے ہم معنی ہے۔ اس مسلک کا منشا یہ ہے کہ فطرت انسانی کے اعلیٰ ترین مظاہر کی توجیہ بھی عادت کی بنا پر کی جائے۔ اس مسلک کے ماہرین نفسیات کے ہاں "عادت" ایسی اصطلاح نہیں جس سے اکتسابی ردِ اعمال کے، متشابہ حالات میں، اعادہ کا واقعہ بیان کیا جا سکے۔ برخلاف اس کے اس سے ایک بہت دوررس قیاس مدلول ہوتا ہے۔ یہ قیاس میکانکی ہے، اور اس کے مطابق عقل کی تمام ترقی، اور علم کا تمام اکتساب محض تشکیل عادات کا ہم معنی ہے۔ پھر خود یہ عادت عصبی ساختیں ہیں، اور ان کی تشکیل ان ساختوں کی میکانکی تعمیر ہے +

جس تسکیم کے مطابق عقل، حسیت، اور ارادہ کی تمام زندگی عادات کی میکانکی تشکیل، فعلیت کی صورت میں تحویل کی جاتی ہے، وہ مندرجہ ذیل الفاظ میں بیان کی جا سکتی ہے۔ نظام عصبی میں خلقتہً منتظم حرکی مشینوں کی ایک کثیر تعداد ہے۔ یہ سب کی سب حرکی عصبیائیوں[1] پر مشتمل ہوتی ہیں، جو سب باہم مل کر ایک ایسا نظام بناتے ہیں کہ جب یہ کسی طرح تہیج کیا جاتا ہے، تو عصبی توانائی کی رو اس سے خارج ہو کر ان محوریوں[2] کے راستے سے عضلات تک پہونچتی ہے، جو اس نظام کو ان سے

---

[1] Neurones

[2] Axons

ملاتے ہیں۔ ہر حرکی مشین ایک یا زائد نقاط پر ایک یا زائد آلات حس سے اس طرح ملی ہوئی ہے کہ جب احساسی نقطہ تہیج ہوتا ہے، تو اس میں پیدا ہونے والی عصبی رو حرکی مشین میں داخل ہو جاتی ہے اور اس طرح ایک حرکت اضطراری کا باعث ہوتی ہے۔ (میں نے اُس "شعور" کا تذکرہ دیدہ و دانستہ نہیں کیا جو میکانکیت کے ایک مسلک کے مطابق تو عصبی رو کا لازمہ ہوتا ہے یا اس کے "متوازی چلتا ہے"، اور دوسرے مسلک کے نزدیک نہ اس کا لازمہ ہے نہ اس کے "متوازی چلتا ہے"۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ تمام مسالک اس بات پر متفق ہیں کہ "شعور کا ہونا نہ ہونا دونوں برابر ہیں)۔ یہ حرکات سادہ ہوتی ہیں یا کم و بیش پیچیدہ اور ملتف۔ اس کا انحصار ان عضلات کی تعداد پر ہے، جس سے حرکی مشین ملی ہوتی ہے۔ اگر مناسب احساسی تہیجات کے اجتماع (یا تعاقب) کی وجہ سے اس قسم کی دو یا تین مشینوں میں بیک وقت (یا یکے بعد دیگرے) فعلیت پیدا ہوتی ہے، تو وہ نظام عصبی کے کم مزاحمت والے راستوں کی بدولت اس طرح مل جاتی ہیں کہ بعد میں وہ بیک وقت یا یکے بعد دیگرے عمل کرنے کی طرف مائل ہوتی ہیں، اور اس اجتماع یا تعاقب کے ہر اعادے سے ان کا یہ رابطہ قوی تر ہو جاتا ہے۔ یہی ارتباط تشکیل عادات کا ہم معنی ہے۔ مرتبط حرکی مشینوں کا نام عادت ہے، اور ان مرتبط مشینوں کا میکانکی عمل عادی فعل ہے۔

اس سکیم میں اوقت یہ نہیں کہ یہ کلیتہً غلط ہے بلکہ یہ کہ اس میں اتنی صداقت ہے کہ اکثر ماہرین نے یقین کر لیا ہے کہ عقلی کردار کی توجیہ کے لئے صرف یہی اصول کافی ہے۔ میں یہاں اس کی دقتوں پر بحث نہ کروں گا۔ ان میں سے بعض کو میں گزشتہ صفحات میں بیان کر چکا ہوں۔ لیکن بہرکیف میں اس سکیم کی قیاسی ماہیت پر زور دئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ تشکیل عادات کے متعلق ہمارے پاس انتہا درجہ کے غیر یقینی قیاسات ہیں اور بس[۱]۔

---

[۱] معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس واقعہ کو اکثر مصنفین نے نظر انداز کر دیا ہے کہ عصبی لازمات وعادات کی تشکیل اب بھی ایک بہت مبہم مسئلہ ہے۔ میرے نزدیک اس مسئلہ کو حل کرنے کی سب سے زیادہ قابل قبول کوشش وہ ہے جو میں اپنے ایک رسالہ موسومہ "The Primer of Physiological Psychology" میں قانون تجاذب عصبی ہیجان کے زیر عنوان کی ہے (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر

عاداتِ جسم اور عاداتِ ذہن

میرا خیال ہے کہ عادت کے اس مشکل مسئلہ پر بحث کرنے کے لئے بہتر ہوگا کہ ہم عاداتِ جسم اور عاداتِ ذہن کی قدیم تفریق کو باقی رکھیں۔ وسیع ترین معنوں میں "جسمانی عادات" کی اصطلاح استعمال کے زیر اثر ہر قسم کے جسمانی تطابق کو حاوی ہے، مثلاً وہ تطابقات، جو ایک نئی آب و ہوا یا غیر معمولی طور پر زیادہ بالکم 'عقلی فعلیت' اور کسی عضوئے میں قایم ہوتے ہیں۔ ان مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ عصبی عادت کی تشکیل ایک عام قابلیت کی خاص مثال ہے۔ ہماری مراد اس قابلیت سے ہے جو عضویوں اور آلات نے بعوارض حالات سے (مختلف درجوں میں) مطابقت پیدا کرنے کی ہوتی ہے، اور جو بالضرورت عصبی اجزا عناصر پر موقوف نہیں ہوتی۔ لیکن ہم اپنی بحث کو صرف نظام عصبی کی عادات تک محدود رکھیں گے، کہ یہی کردار کے مطالعہ کے لئے سب سے زیادہ اہم ہیں۔

اس میں کس کو شبہ ہو سکتا ہے کہ انسان عصبی قسم کی جسمانی عادات قائم کرتا ہے۔ ہم مشق یعنی ارادی کوشش کے اعادے سے اپنی سادہ حرکات کو نئے مجموعات کی صورت میں مجتمع کرنا سیکھ جاتے ہیں۔ رفتہ رفتہ یہ مجموعہ زیادہ آسانی، اور کم کوشش سے پیدا کیا جاسکتا ہے، یہاں تک کہ یہ اصطلاحاً "ثانوی[1] طور پر قسری" ہوجاتا ہے۔ اب اس کو پیدا کرنے کے لئے سوائے ارادہ یا خواہش کے اور کسی چیز کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس طرح حاصل کئے ہوئے نئے مجموعہ عادات حرکات میں سے اکثر تو خاص خاص اغراض کے ماتحت ہوتے ہیں، اور ان سے ہم کو ان اغراض کے پورا کرنے میں مدد ملتی ہے۔ اسی وجہ سے ان کو ہم مہارتی حرکات کہتے ہیں، اور مہارت وغیرہ کے اکتساب کا ذکر کرتے ہیں۔ اب اس میں کلام نہیں، کہ ایک مہارتی حرکت کے اکتساب (یا حرکات کے ثانوی طور پر قسری اجتماع) میں ہم اپنے نظام عصبی میں ایک نئی حرکی مشین قائم کرتے ہیں، جو ان حرکی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) خود یہ قانون میرے قیاس امتناع بالسیلان پر مبنی ہے۔ (مصنف)

[1] "Secondarily Automatic"

مشینوں کے مشابہ ہوتی ہے جو ہم میں خلقۃً پائی جاتی ہیں۔ لیکن یہ عمل صرف سابقاً موجود مشینوں کو جوڑنے ہی کا نہیں اس میں خلقی مشینوں کو سادہ تر حصوں میں توڑنا بھی پڑتا ہے۔ توڑنے کا عمل جوڑنے کے عمل سے بھی زیادہ عسیر الفہم ہے۔ لیکن یہ فرض کر لینے کے بعد کہ نئی حرکی مشین قائم ہو جاتی ہے ہم سوال کرتے ہیں کہ کردار میں اس کا رتبہ اور وظیفہ کیا ہے؟

جو لوگ کہ جبلتوں کو نظام عصبی کی محض حرکی مشینوں کے ہم معنی سمجھتے ہیں ان کا دعویٰ ہے کہ فردی طور پر اکتساب کی ہوئی مشین یا عادت ہو ہوا بالکل ویسی ہی ہوتی ہے جیسی کہ خلقۃً منتظم مشین اور اسی خلقۃً منتظم مشین کو وہ جبلت کہتے ہیں۔ اسی وجہ سے ان میں سے بعض عادات کو جبلتیں اور جبلتوں کو خلقی یا قومی عادات کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک جبلت اور عادت کا فرق صرف تاریخی یا تخلیقی ہے[1]۔ پھر یہ تسلیم کرنے کے بعد کہ جبلتیں فعل کی ترغیب دلاتی ہیں وہ دعویٰ یا فرض کرتے ہیں کہ عادات میں بھی ایسی ہی ہیجانی قوت ہوتی ہے۔ ان میں بھی یہ قابلیت ہوتی ہے کہ ہم میں فعل کی ترغیب پیدا کریں اور جد وجہد یا فعلیت کو باقی رکھیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ولیم جیمس نے یہی راستہ اختیار کیا تھا اور دعویٰ کیا تھا کہ جبلتیں بالضرور ناپائیدار ہوتی ہیں اور یہ کہ ان کا کام صرف یہ ہوتا ہے کہ عادات قائم کر دیں چنانچہ بالغ عمر حیوانات میں عادات جبلتوں کی بیخ کنی کرتی ہیں۔ اس عقیدہ کی واضح ترین اور سب سے زیادہ بری عن التناقض شرح پروفیسر وڈورتھ نے کی ہے[2]۔ اس نے تحثیث[3] کا آسان سا لفظ جبلت کی ہیجانی توانائی کے لئے استعمال کیا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ جس طرح ہر جبلت تحثیث کرتی ہے یا تحثیث رکھتی ہے یا تحثیث ہے اسی طرح اور

---

[1] یہ طرز عمل پروفیسر وونٹ مرحوم اور ہربرٹ سپنسر کا تھا (مصنف)

[2] دیکھو اس کی کتاب Dynamic Psychology- میں نے پروفیسر وڈورتھ کے اس عقیدہ پر ذرا تفصیلی تنقید ایک مضمون " Motives in the Light of Recent Discussion " میں کی ہے۔ دیکھو رسالہ مائنڈ بابتہ سنہ ۱۹۲۰ء

[3] " Drive " (مصنف)

ان ہی معنوں میں، حرکی عادت بھی تخثیث کرتی ہے یا ہے۔ اس عقیدے کو میں تسلیم نہیں کرسکتا۔ لیکن تاہم یہ بغور معائنہ کا محتاج ہے کیونکہ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تائید میں بہت کچھ کہا جاسکتا ہے۔

سب سے پہلے تو ہمیں اس بات پر غور کرنا چاہیئے کہ ثانوی طور پر قسری، یا مہارتی، حرکات، جن سے مراد حرکی عادات ہے، تقریباً صرف انسان کے لئے مخصوص ہیں۔ چند ہی حیوانات ایسے ملیں گے، جو ان حرکات کے سوا کسی اور حرکت کا اکتساب کرسکتے، جن کے لئے نوع کی خلقی ترکیب میں سامان موجود ہے۔ حرکی عادات کا اکتساب صرف عقلمند ترین حیوانات کرتے ہیں، اور وہ بھی انسان کی رہنمائی اور روک تھام سے، مثلاً اس حالت میں جب کتے کو پچھلی ٹانگوں پر کھڑا ہوکر چلنا سکھایا جاتا ہے، یا ریچھ کو بائیسکل چلانا۔ ان تمام صورتوں میں نئی حرکات (یا عقلی فعل کے اکتسابی مجموعات) طبعی (یا خلقۃً منتظم) حرکات سے بہت کچھ قریب کا تعلق رکھتی ہیں، اور ان میں بازتالیف بھی نہیں ہوتی۔ سرکس میں حیوانات کی جن حرکات پر ہم کو تعجب ہوتا ہے، وہ ان حرکی قوا کی صبر آزما تربیت کا نتیجہ ہوتی ہیں، جو ان میں خلقۃً یا طبعاً بہت ترقی یافتہ ہوتی ہیں۔ چنانچہ اُود بلاؤ نہائت حیرت انگیز طریقہ سے گیند پکڑتا ہے اور ان کو متوازن کرتا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان جانوروں کو مچھلیاں پکڑنے کے لئے آنکھ کی رہنمائی میں سر کے نہایت نازک توازن اور اس کی نہایت نازک حرکت، کی ضرورت ہوتی ہے۔ اب ہم کو ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں جن میں یہ حیوانات اس قسم کے کسی کرتب کا ایک دفعہ اکتساب کرکے ان کو ازخود بار بار دہرایا کرتے ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ عادت ایک دفعہ قائم ہوکر "تخثیث" بن جاتی ہے۔ لیکن ہم کو یاد رکھنا چاہیئے کہ ان حیوانات کے سکھانے میں کھانے کی جبلت کا بہت زیادہ استعمال ہوتا ہے۔ پہلے اس جانور کو بھوکا رکھا جاتا ہے اور جب وہ کرتب کرکے دکھاتا ہے تو انعام میں اس کو کچھ کھانے کے لئے دیا جاتا ہے۔ اب اگر ایک کتا جو اسی طریقہ سے سدھایا گیا ہے، ازخود بار بار اپنی پچھلی ٹانگوں پر کھڑا ہوکر چل کر دکھاتا ہے تو اس سے ہم

نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اس کی یہ تمام تکلیف "پیٹ کی خاطر" ہے۔ دوسرے الفاظ یہ اکتسابی عادت کی "تحثیث" اس کی تحریک نہیں کرتی، بلکہ یہ تحریک کھانے کی جبلت کے ہیجان کی طرف سے ہوتی ہے جو اب اس نئی اکتساب کی ہوئی مشین کے ذریعہ کام کرتا ہے، بعینہ اس طرح جس طرح کہ یہ اور بہت سی خلقی حرکی مشینوں کے ذریعہ عمل اور ان کی "تحثیث" کر سکتا اور کرتا ہے۔

اس مثال سے جبلت اور عام حرکی عادت کے تعلق کی بھی توضیح ہوتی ہے۔ خود اپنی کسی حرکی عادت پر غور کرو، مثلاً وہ عادت، جس سے تم بار مونیم بجانے، ٹائپ رائٹر پر کام کرنے، گلائی باندھنے وغیرہ پر اس طرح قادر ہو جاتے ہو کہ تم کو بالکل کوشش نہیں کرنی پڑتی۔ یہ تمام کام تم اس حالت میں بھی کر سکتے ہو، جب تم پڑھ رہے ہو، یا کسی اور چیز پر غور و خوض کر رہے ہو۔ کیا اس قسم کی عادت، یہ کسی قدر مکمل کیوں نہ ہو، اور اس کا کتنی ہی بار اعادہ کیوں نہ کیا جائے، بذات خود تحثیث بن سکتی ہے؟ کیا اس سے کسی کام کا ایسا محرک، یا ہیجان، پیدا ہوتا ہے جو ناقابل ضبط ہو؟ کیا یہ کسی انتہا کی باعث، یا اس کو باقی رکھنے والی ہوتی ہے؟ کیا یہ بذات خود کسی قصدی فعلیت کا سرچشمہ ہے؟ ان تمام سوالوں کا جواب ظاہر ہے کہ نفی میں ہے۔ ایک عادی فعل مقصدی صرف اس وقت بنتا ہے جب یہ کسی ایسی غرض کے ماتحت صادر ہو رہا ہو جس کی اصلیت سے اس کو کوئی تعلق نہیں۔ ہم اس قسم کے ثانوی طور پر قسری، یا عادتی، افعال کو خود ان افعال کی خاطر نہیں کرتے۔ ان کا صدور ہمیشہ کسی غرض، یا کسی غایت کے لئے اور کسی محرک کی وجہ سے، ہوتا ہے۔ تمام خلقی حرکی مشینوں کی طرح عادات بھی محض آلات ہیں، جو ہمارے مقاصد میں ممد ہوتے ہیں لیکن ان کو متعین نہیں کرتے۔ خود مجھ میں سب سے پرانی عادت غالباً حروف تہجی کی تکرار ہے۔ جب سے مجھے اس کی عادت

پڑی ہے، اس وقت میں نے اس کو ہزاروں دفعہ تیا دُہرایا ہوگا، اور جب میں
ڈکشنری میں کوئی لفظ دیکھنے لگتا ہوں، تو میں اپنی اس عادت پہ اعتماد کرتا
ہوں۔ بعض اوقات مجھے الف سے شروع کرکے تمام حروف دُہرانے
پڑتے ہیں۔ لیکن کیا کوئی شئے یا موقعہ ایسا ہے جو مجھ میں ان کے دُہرانے
کا ویسا ہی ہیجان پیدا کرے جیسا کہ غصہ میں مارنے کا ہوتا ہے؟ ہرگز نہیں عادت
میں کوئی قوت تحریک نہیں ہوتی۔ یہ بذات خود "تحثیث" نہیں۔ یہ
محض ایک مشین ہے، اور اُن تحریکی ہیجانات کی غلام ہے جو جبلتوں کی
طرف آتے ہیں۔

تم کہ سکتے ہو کہ بعض صورتوں میں معلوم ایسا ہوتا ہے کہ عادی فعل خود
اس فعل کی خاطر صادر ہو رہا ہے، مثلاً اس وقت جب ہم اس کی تکرار صرف اس لئے
کرتے ہیں کہ ہم اس میں کامل ہیں۔ لیکن یہاں ہماری غایت یا تو اپنی مہارت
کا اظہار ہے، یا یہ اطمینان، کہ یہ قیمتی آلہ فی الواقع ہمارے پاس موجود ہے، یا یہ،
کہ اس کو اسی کمال کی حالت میں باقی رکھا جائے تاکہ ہم کسی آئندہ موقعہ
پہ اس کا اظہار، یا کسی اور طرح اس کو استعمال کر سکیں۔ ہماری حالت بعینہ اس
شتر کینہ شخص کی سی ہوتی ہے جو اپنا پُرانا بدلہ لینے کے لئے ہر روز اپنی تلوار
تیز کر لیتا ہے، یا اُس خود پسند عورت کی سی جو علیحدہ جا کر اپنے نئے کپڑے
پہن پہن کر دیکھتی ہے۔ حرکی عادت محض ایک آلہ ہے، جو مختلف مقصدی ہیجانات
کی خدمت کے لئے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ بعض حرکات، مثلاً مونچھوں کو
مروڑتے رہنا، یا گھڑی کی زنجیر سے کھیلتے رہنا، اس قانون کے مستثنیات
معلوم ہوتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ایسی عادات غایات کی طرف ہیجانات
کی جزئی اور غیر موجہ مظاہر کی صورت میں ظاہر ہوتی ہیں، اور ان کو اس
چیز سے کوئی تعلق نہیں ہوتا جو ان سے پیدا ہونے والی ہے۔ سوچنے
کی حالت میں سر کھجانے، یا لکھتے وقت زبان کو توڑنے مروڑنے، کی عادت
ہی پہ غور کرو۔ شروع شروع میں تو یہ عادات اس بے تکی اور ذہنی
منتشر فعلیت کا نتیجہ ہوتی ہیں، جو اس وقت صادر ہوتی ہے جب کوئی

ہیجان فوراً اپنی غایت کو نہیں پہونچ سکتا۔[1] تکرار کی وجہ سے یہ اس ہیجان یعنی اس قسم کی غایت کے لئے جد وجہد کے۔ کلی مظہر کا جزو بن جاتی ہے۔ اس طرح ہوسکتا ہے کہ سر کھجانا یا پنسل چبانا کسی مسئلہ کو حل کرنے کی کوشش کے مظہر کا عادی جزو بن جائے۔ اسی طرح یہ ممکن ہے کہ شیروانی کی جیبوں میں ہاتھ ڈالنا آرام سے کھڑے ہونے کو ظاہر کرنے کی کوشش کا حصہ بن جائے بعض اوقات ہماری یہ عادات ناقابل ضبط ہوجاتی ہیں۔ ان ناقابل ضبط عادات کا جو مطالعہ زمانہ حال میں ہوا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اکثر مثالوں میں یہ ایک ایسے ہیجان کا جزئی اور اکثر علامتی مظہر بن جاتی ہیں جو ناقابل ضبط ہے کیونکہ یہ ایک دبے ہوئے یا مفترق نظام کا حصہ ہے اور یہ کہ جب یہ دباؤ اٹھ جاتا ہے یا افتراق حل ہوجاتا ہے تو یہ ناقابل ضبط عادات بھی ختم ہوجاتی ہیں۔[2] لہذا ان سقیم عادات سے اس اصول کی توضیح ہوتی ہے جس سے اوپر ان چھوٹی چھوٹی غیر محسوس عادات کی توجیہ میں استمداد کیا گیا ہے جو طبعی حدود سے متجاوز نہیں ہوتیں۔

لہذا معلوم یہ ہوتا ہے کہ حرکات کا اکتساب اور استعمال ہمیشہ کسی غایت کے مدنظر اور کسی غرض کی خاطر ہوتا ہے۔ یہ بذات خود کسی مقصد یا قوت تحریک یا "تحثیث" کا سرچشمہ نہیں۔

ہیجانات کا ملاپ نئی اشیا کے ساتھ

حیوانات ویسے تو بہت کم حرکی عادات کا اکتساب کرتے ہیں لیکن تجربہ کے ذریعے وہ ایسی عادات اکثر قائم کرلیتے ہیں جن کو جسمانی و ذہنی عادات کی قدیم تفریق کی بنا پر ذہنی عادات کہنا چاہئے۔ اس کی ایک بہت ہی معمولی مثال پر غور کرو۔

---

[1] بے تکی حرکات کی یہ زیادتی تمام سلسلہ حیات میں طریق سعی وخطا کی مخصوص خصوصیت ہے (مصنف)

[2] دیکھو حصہ دوم کتاب ہذا (مصنف)

اود بلاؤ اگر کسی درخت کو گرانے کی ٹھان لیتا ہے، تو وہ اس پر تھوڑے تھوڑے عرصہ کے بعد کام کرتا ہے، اور درخت کی حیثیت کے مطابق دس، یا ز ائد راتوں میں اس کو گرا پھینکتا ہے، اور بظاہر معلوم ہوتا ہے، کہ اس کام میں وہ اوروں سے مدد نہیں لیتا۔ اکثر مثالوں میں دیکھا یہ گیا ہے، کہ اگر اود بلاؤ کے اس کام میں، ایک تیز روشنی ڈال کر خلل اندازی کی جائے، تو وہ پھر اس کام کو ہاتھ نہیں لگاتا، اور اس کو ادھورا ہی چھوڑ دیتا ہے۔ یہاں ہم کچھ وثوق کے ساتھ نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ اندھیرے میں اس تیز روشنی کی وجہ سے اود بلاؤ میں بچ نکلنے کی جبلت کا قوی تہیج ہوا، اور یہ کہ بعد میں جب کبھی وہ اسی درخت کے پاس آتا ہے، تو درخت (اور شاید اس کے قریبی ماحول) کا ادراک اس میں وہی ہیجان دوبارہ پیدا کرتا ہے۔ ہم نہیں کہہ سکتے، کہ اس کا تجربہ کیا ہوتا ہے، لیکن ہم بلا مبالغہ یہ فرض کر سکتے ہیں، کہ درخت کے قریب سے اس کے فرار کے ساتھ خوف بھی تھا، اور یہ کہ جب وہ بعد میں پھر اس درخت کے قریب آتا ہے، تو اسی قسم کی کوئی جذباتی تحریک دوبارہ پیدا ہوتی ہے۔ اس مثال میں اس درخت نے اود بلاؤ کو اپنی طرف کھینچا، اور اس میں اس کو گرانے کی جبلی فعلیت پیدا کی۔ اب بعد میں یہی درخت اس میں نفرت، یعنی بھاگنے اور بچنے، کا میلان پیدا کرتا ہے۔ درخت کے تعلق سے اس نئے ردعمل کو میکانکیت "اضطرار مشروط" کہتی ہے۔ حقیقت میں یہ متغیر ردعمل اود بلاؤ کی ذہنی ساخت میں ایک پائیدار تغیر پر دلالت کرتا ہے۔ یہ تغیر بھاگنے، نفرت کرنے، یا احتراز کرنے، کے میلان اور اس اوراکی میلان کے ربط پر مشتمل ہے، جس کی وجہ سے اس خاص درخت کی شناخت کی جاتی ہے۔

کچھ ایسی ہی مثال اس پلے کی ہے، جو نہایت دوستانہ طریقے سے ایک اجنبی لڑکے کی طرف بڑھتا ہے، لیکن یہ لڑکا اس سے بدسلوکی کرتا ہے، اور اس بدسلوکی کی وجہ سے یہ وہ دہشت زدہ ہو کر بھاگ جاتا ہے۔ اس کے بعد احتمال اس بات کا ہے، کہ وہ پلا ہمیشہ اس بچے، یا شاید ہر بچے، سے احتراز کرے گا، اور اس کو، یا اس کے مشابہ ہر چیز کو، دیکھ کر بھاگ جائے گا، اور خوف کی علامات ظاہر کرے گا۔ اس تجربہ کی تکرار سے یہ اکتسابی میلان مستقل ہو جاتا ہے۔ لیکن تکرار نہ ہونے کی صورت میں جو اثر کہ کتے کی ذہنی ساخت پر ہوا تھا، وہ محو ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ بعد میں

اس کا نام تک باقی نہیں رہتا۔ جانوروں کو سدھانے والے اکثر اسی اصول پر جانوروں کو سدھاتے ہیں، اور مشکل سے کوئی ہی ایسا ہوگا! جو اس سے کلیتہً بے نیاز ہو۔ خود اپنے گھروں میں ہم دیکھتے ہیں، کہ کتوں کے سدھانے میں یہی اصول کام کرتا ہے۔ اس کا مالک بہت تکلیف برداشت کرتا ہے، اس کو تنگ کرتا ہے، انعام دیتا ہے، جھڑکتا ہے، چابک کا استعمال کرتا ہے، اور اس کو اکثر دکھاتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے وہ کتے کو قابو نہیں کرسکتا۔ کتا برابر اس کی حکم عدولی کئے جاتا ہے، اور اگر اس کی دلچسپی کسی اور چیز کے ساتھ وابستہ ہے، یعنی اگر اس کی کوئی جبلت شدت کے ساتھ تہیج ہوتی ہے، تو وہ اپنے مالک کی پرواہ تک نہیں کرتا۔ لیکن ہوسکتا ہے کہ کوئی اور شخص اس کو بہت تھوڑی سی محنت کے بعد ہی راہِ راست پر لے آئے۔ یہ کامیابی اس کو اس طرح ہوتی ہے، کہ وہ ایک، یا زائد مرتبہ اس کو بہت سخت، سزا دیتا ہے۔ وہ چابک کا استعمال اس طرح کرتا ہے، کہ کتے میں خوف پیدا ہوجائے۔ قصہ اصل میں یہ تھا، کہ مالک کا دل اس قدر سخت نہ تھا، کہ اس کو اتنی سزا دیتا۔ پھر جس کتے کو سزا دی گئی ہے، وہ نہ صرف سزا دینے والے، بلکہ چابک سے بھی ڈرنے لگتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ چابک کی شکل، یا آواز، ہی سے خوف پیدا ہوجاتا ہے[لہ]۔
اعلیٰ دودھ پلانے والے جانوروں میں اس قسم کا تعلم بہت اہمیت رکھتا ہے۔

لہ۔ خوف کے اثرات میں ضابطہ تہیج وجواب کی غیر موزونیت کی ایک سادہ ترین مثال ملتی ہے۔ ایک تہیج جو محض ایک اضطراری جواب پیدا کرتا ہے، کوئی ایسا قابل ادراک اثر نہیں چھوڑتا جو جسمانی حرکت کے بعد بھی باقی رہے۔ لیکن اگر تہیج یہ کسی قدر قلیل المدت کیوں نہ ہو، نہایت شدت کے ساتھ خوف پیدا کرے تو احتمال اس بات کا ہے کہ حیوان کا کردار بہت زیادہ اور کم و بیش مستقل طور پر متغیر ہوجائے گا۔ کچھ منٹوں، یا شائد گھنٹوں تک دیگر ارتسامات کے جوابات ویسے نہیں رہتے، جیسے کہ اس وقت ہوتے جب ان سے قبل خوف پیدا کرنے والا ارتسام واقع نہ ہوا ہوتا۔ پھر جب یہ حیوان کسی ایسی جگہ آتا ہے، جو اس جگہ کے متشابہ ہے، جہاں خوف پیدا ہوا تھا، تو یہ غیر مشتبہ طور پر خوف کے اثرات ظاہر کرتا ہے، اور بہت عرصہ گزر جانے کے بعد بھی یہ اثرات ویسے کے ویسے ہی باقی رہتے ہیں (مصنف)

اسی تعلّم میں ان کی عقل کا زیادہ تر انکشاف ہوتا ہے۔ بچپنے میں وہ اسی قسم کے
تعلم میں زیادہ تر مصروف رہتے ہیں۔ یعنی یہ کہ وہ افرادِ اشیا اور اصنافِ اشیا
میں امتیاز کرنا اور ان کے مطابق مناسب حرکات کرنا سیکھتے ہیں۔ جن لوگوں نے کہ
حیوانات کے لئے بچپن کے زمانے کی اہمیت کو تسلیم کیا ہے اور اس زمانہ کو زمانہ
تعلم مانا ہے، ان میں سے بعض نے جسمانی مہارت میں محض اصلاح و ترمیم پر
ضرورت سے زیادہ زور دیا ہے۔ اس میں کلام نہیں کہ ایک حد تک یہ بھی
ہوتی ہے، اگرچہ خلقی حرکی مشینوں میں اصلاح و ترمیم کی وسعت کا اندازہ کرنا
مشکل ہے۔ عقلی یا فنی کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ یہ بغیر مشق و کسرت کے ترقی
نہیں پاتی، نہ اس میں اس کے بغیر کوئی نشو و نما ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ہم کوئی
خالص اختیار نہیں کر سکتے۔ لیکن اگر بلوغت سے قبل تمام جسمانی حرکات کو
روک دینے کا اختیار ممکن ہوتا، تو میرا خیال ہے کہ ثابت ہوتا کہ اکثر حیوانات
میں نفاست و نزاکتِ حرکات اصلاح بالمشق کا نتیجہ نہیں ہوتی۔

یہ ایک نہایت دلچسپ سوال ہے کہ ایک یا زائد مواقع پر
خوف پیدا کئے بغیر کتے کی تربیت کہاں تک ممکن ہے۔ خود میرا تجربہ تو یہ
ہے کہ یہ قطعاً ممکن نہیں۔ تاہم مجھے یقین ہے کہ خوف پیدا کرنے کے مواقع
جس قدر کم ممکن ہوں ہونے چاہئیں۔ اگر تم چاہتے ہو کہ تمہارا کتا تمہارا
جان نثار دوست بھی ہو اور فرمانبردار غلام بھی، تو تم کو چاہئیے کہ جہاں
تک ہو سکے جبلتِ فرمانبرداری پر اعتماد کرو اور جبلتِ خوف سے،
تا بہ حد امکان، اجتناب کرو۔ اکثر کتوں اور خصوصاً وہ جنہیں سرکس
میں استعمال کیا جاتا ہے، کو سدھانے میں مالک اپنا رعب زیادہ تر خوف
پیدا کر کے قائم کرتا اور باقی رکھتا ہے۔ اس کا ثبوت اس وضع و حالت
سے ملتا ہے جو اس کتے کی اپنے مالک کے سامنے ہوتی ہے۔ لیکن مجھے
اس میں بہت شبہ ہے کہ صرف اور محض خوف کی طرف مراجعہ کرنے
سے ہم اپنے کتے کو ایک مفید اور کارآمد دوست بنا سکتے ہیں۔ اگر
اپنے کتے کو سدھانے میں تم چابک بہت زور سے مارو اور صرف خوف

کی طرف مراقعہ کرو، تو تم کو معلوم ہوگا، کہ تم اس کو مختلف کاموں کے کرنے سے روک تو سکتے ہو، لیکن اس میں کوئی ایجابی یا فعلی تعاون پیدا نہیں کر سکتے۔ جب تم اپنا چابک ہلاؤگے، تو بجائے اس کے کہ تمہارا کتا تمہارا حکم مانے، بھاگ جائے گا، اور تم غصہ میں پیچ و تاب کھاتے رہ جاؤ گے۔ اس کا علاج سوائے اس کے اور کچھ نہیں، کہ تم ان دونوں جبلتوں کی طرف مراقعہ کرنے کے وسائل کے استعمال میں احتیاط سے کام لو۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ خوف کا ہیجان امتناعی اور انسدادی ہوتا ہے، لیکن اصلاح پذیری فرمانبرداری کا نتیجہ ہوتی ہے۔ میرا خیال ہے، کہ میرے اس قول کی تائید جانور سدھانے والوں کے تجربات سے ہوتی ہے۔ غولی انواع کا ہر حیوان دوست اور تابعدار بنایا جا سکتا ہے، صرف اس وجہ سے، کہ اس میں جبلت فرمانبرداری موجود ہوتی ہے، اور اگر ہم صحیح وسائل اختیار کریں، تو اس جبلت کو ہیجیج بھی کر سکتے ہیں۔ لیکن "خلوت پسند" درندوں کا حال اس سے مختلف ہے۔ انڈروکلیس اور شیر کا قصہ محض قصہ ہے۔ اپنے سدھانے والے کی موجودگی میں شیر ببر، شیر، یا چیتے، کے کردار میں غصے اور خوف کے ہیجانات میں مستقل تنازع و اتحاد ہوتا ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ یہ حیوانات جبلتِ فرمانبرداری سے بالکل محروم ہوتے ہیں، لہذا انہیں دوست نہیں بنایا جا سکتا۔ ان کو مختلف جبلی افعال سے روکا تو جا سکتا ہے، اور خوف کی مدد سے یہ بھی کیا جا سکتا ہے، کہ ان کو ایک مقام سے دوسرے پر کدایا جائے۔ لیکن سب سے زیادہ مشاق اور جری سدھانے والا بھی اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کر سکتا۔ اس کے برخلاف تمام غولی حیوانات میں جبلتِ فرمانبرداری کسی نہ کسی درجہ میں ضرور موجود ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے وہ اصلاح پذیر ہوتے ہیں، اور ان کو اس حد تک سدھایا اور سکھایا جا سکتا ہے، جو ان کی عقل قائم کرتی ہے۔ اس لحاظ سے بلی اور کتے کا فرق بہت عجیب و غریب اور سبق آموز ہے۔ بلی اپنے گھر کے ساتھ وابستہ

ہوتی ہے، اور کتا اپنے مالک کے ساتھ۔ بلی اس طرح سدھائی جا سکتی ہے، کہ وہ اپنی غایات، خصوصاً خوراک، کے حصول کے لئے کچھ کرتب کرے، لیکن یہ اصلی اور پورے معنوں میں اصلاح پذیر اور فرماں بردار نہیں بنائی جا سکتی۔ اگر تم اس کو بلاؤ گے، تو وہ چلی آئے گی، لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے، کہ اس کے پاس کوئی اور بہتر کام کرنے کو نہ ہو، یا بھوکی ہو، اور تمہارے ہاتھ سے کھانے کی عادی ہو۔ لیکن ایک اچھی طرح سدھایا ہوا کتا تمہارے بلانے پر فوراً چلا آتا ہے، خواہ وہ اس سے قبل کسی کام میں مشغول ہی ہو۔

میں نے اس اولی اصول پر اتنی مفصل بحث اس لئے کی ہے، کہ بچوں کی تربیت میں بھی یہی سوال پیدا ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ کیا ان میں بھی خوف کی طرف مرافعہ کرنا ضروری ہے؟ اگر ضروری ہے، تو کس حد تک؟ ایک زمانہ تھا، جب بچوں کی تربیت میں خوف بہت اہمیت رکھتا تھا۔ یہ خوف کبھی تو چابک کا ہوتا تھا، اور کبھی دوزخ کی آگ کا۔ میرا عقیدہ ہے، کہ بعض بگڑی ہوئی طبیعتیں ایسی ہوتی ہیں، جن میں رعب پیدا کرنے، اور جن کی تہذیب وتادیب کے شروع کرنے، کے لئے خوف کی طرف مرافعہ ضروری ہوتا ہے۔ لیکن مجھے یقین ہے، کہ عام اور طبعی بچوں میں والدین اور اساتذہ کا فرض یہ ہے، کہ وہ ان کو خوف کے تمام مواقع سے محفوظ رکھیں۔ ابتدائی انسان کو باقی رکھنے کے لئے تو خوف بہت ضروری تھا، لہٰذا ضرورت اس بات کی تھی، کہ یہ جبلت بہت ذکی الحس، اور اس کا ہیجان بہت قوی ہو۔ اس کے بغیر وہ بہت سے خطروں سے محفوظ نہ رہ سکتا تھا۔ لیکن تہذیب وتمدن کی روشنی میں اس کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ اب یہ جبلت بالکل بے کار ہے، بلکہ اس کی وجہ سے ہماری زندگی تباہ ہو رہی ہے، اور یہ بہت سی برائیوں کا سرچشمہ ہے۔

ایک جبلی ہیجان کے ایک شئے کے ساتھ ملنے کی جو مثالیں ہم نے اوپر بیان کی ہیں، ان میں ہم نے بچ نکلنے کی جبلت کے ہیجان کا انتخاب کیا ہے۔ لیکن باقی کے جبلی ہیجانات بھی اسی طرح منضبط ہو سکتے ہیں، یا مل سکتے ہیں۔ جس طرح کتا ان اشیا

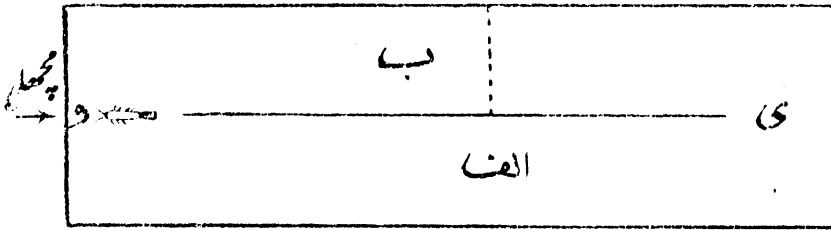
کے ڈر سے رد عمل کرنا سیکھ جاتا ہے جن کی وجہ سے اس میں پہلے کسی وقت خوف پیدا ہوا تھا۔ اسی طرح وہ ان اشخاص کو دیکھ یا ان کی آواز سن کر غصہ سے رد عمل کرنا سیکھ سکتا ہے جنہوں نے پہلے کسی وقت اس کے منہ میں سے ہڈی چھین کر اس کو ستایا تھا۔ پھر وہ اس خوراک کی تلاش سیکھ سکتا ہے جس کی طرف سے وہ طبعاً بے اعتنا تھا اور ان خوراکوں سے احتراز کرنا سیکھ سکتا ہے جن کی وجہ سے اس میں تلاشِ خوراک کا ہیجان پیدا ہوا تھا لیکن جو بعد میں نامرغوب ثابت ہوئیں[1]۔ یا اکثر حیوانی مائیں ان بچوں کی نگہداشت اور حفاظت کرتی ہیں جو کسی اور نوع سے تعلق رکھتے ہیں۔ مختصر یہ کہ اس قسم کی ذہنی یادداشت کی تشکیل اکثر حیوانات کر لیتے ہیں اور یہی سب سے بڑا موقعہ ہے اس تعلّم یا تمتع بالتجربہ کا جو ان میں ظاہر ہوتا ہے۔ اس میں نہ تو توانائی کے نئے سرچشمے شامل ہیں نہ نئے محرکاتِ عمل۔ اس میں درحقیقت ہوتا یہ ہے کہ جبلی ہیجانات اپنا راستہ بدل لیتے ہیں۔ اس طرح ایک حیوان ایک ایسی شئے کا جبلی ہیجان سے جواب دیتا ہے جس کی طرف سے وہ اس سے قبل بے اعتنا تھا اور اسی کی مدد سے وہ مختلف اشیا میں اور مختلف اصناف اشیا میں دقیق تر تمیز کر سکتا ہے۔

---

[1] یہاں اس اختبار کو یاد کرو جو ہم نے کونین میں بھیگے ہوئے ٹکڑوں سے کتے پر کیا تھا اور جس کو ہم نے پیچھے کہیں بیان کیا ہے۔ متعب تکرار کے خوف کے باوجود میں پھر کہوں گا کہ جو جبلی ہیجان تجربہ کے زیر اثر کسی غیر چیز کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے وہ لازمی طور پر کسی ایک خاص حرکی مشین کے ذریعہ اپنا اظہار نہیں کیا کرتا۔ برخلاف اس کے یہ حالات و وقت کے مطابق بہت سی مختلف مشینوں کے ذریعے خارج ہو سکتا ہے۔ اس مسئلہ پر تمام بحث کے دوران میں میں نے ایک ہیجان کے ایک شئے کے ساتھ "ملنے" کا ذکر کیا ہے۔ لیکن یہ محض اس لئے تھا کہ میں ایک ذرا بے ڈھنگے فقرے کی متعب تکرار سے بچ جاؤں۔ زیادہ "صحت" کے لئے مجھے کہنا یوں چاہئے کہ "ایک جبلت کے تاثری طلبی میلان اور اس وقوفی میلان کے درمیان تلازم قائم ہوتا ہے جو اس شئے کو پہچاننے کے لئے ضروری ہے"۔ (مصنف)

ادراکی عادات

عقل کی جس خاص ترقی کی وجہ سے ایک حیوان اپنے گھر یا کسی اور مانوس مقام کی طرف لوٹ آتا ہے، اسے ایک تیسری قسم عادت کی تشکیل اور کار فرمائی کہنا چاہیے۔ اس میں بھی ان اشیا کی تمیز کی قابلیت کی اصلاح شامل ہے، جو جبلی ہیجانات کے عمل کی رہنمائی کرتی ہیں۔

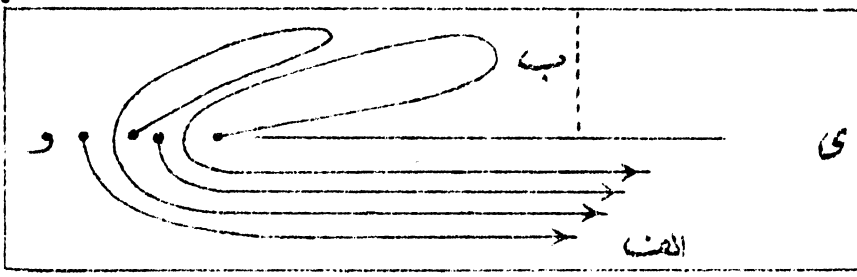
جو حیوانات کہ سلسلہ حیات میں مقابلۃً نچلے درجہ پر ہیں، یعنی جن حیوانات میں مہارت (حس کی حیثیتوں کی اصلاح کے معنوں میں) کے اکتساب کی علامات نہیں پائی جاتیں، ان میں بھی گزشتہ تجربہ موجودہ افعال کی رہنمائی کرتا ہے۔ ہم اس کی ایک بہت سادہ مثال پر غور کرتے ہیں۔ ایک لمبے سے طشت میں پانی بھر کر اس کے ایک سرے پر ایک چھوٹی سی مچھلی چھوڑ دو، اور دوسرے سرے پر کوئی کھانے کی چیز ی رکھ دو۔

شکل نمبر (۱۴)

یہ مچھلی اس کھانے کی چیز کی بو سونگھ کر اس کی طرف تیرنا شروع کرے گی۔ اب اگر اس طشت کے درمیان میں ایک طولی دیوار ہو جس سے یہ دو راستوں الف اور ب میں تقسیم ہو جاتا ہو (دیکھو شکل ۱۴) اور اگر ان دونوں راستوں میں راستہ ب کے درمیان شیشے کی ایک عرضی دیوار ہو، تو یہ مچھلی شروع شروع میں یا الف یا ب میں داخل ہوگی اور بہت سی کوششوں کے بعد وہاں سے نکل کر الف میں آئے گی،

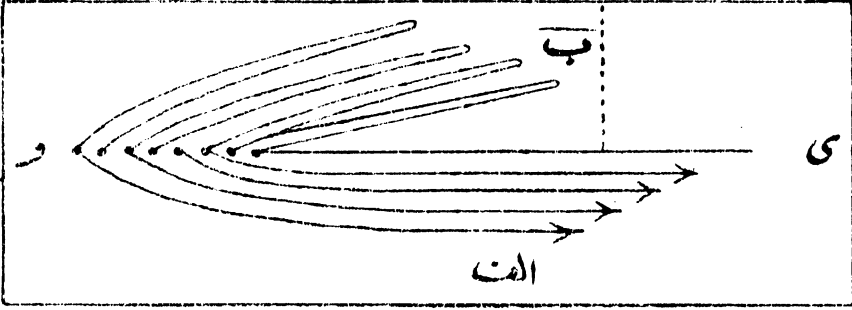
اور خوراک حاصل کرلے گی۔ اسی کردار کے بہت سے اعادوں کے بعد وہ رفتہ رفتہ ب سے اجتناب کرنا سیکھ جائے گی، اور ہر موقعہ پر الف کے راستے سے براہ راست خوراک حاصل کرنے لگیگی۔ اب اگر شیشے کی دیوار ب سے الف میں منتقل کردی جائے گی، تو یہ رفتہ رفتہ الف کو چھوڑ کر ب میں داخل ہونا سیکھ جائے گی۔ یہ گویا ابتدا ہے "گھر کا راستہ سیکھنے" کی اس قابلیت کی، جو بعض کیڑوں، اور اکثر پرندوں اور دودھ پلانے والے جانوروں، میں بہت زیادہ ترقی یافتہ ہوتی ہے۔ بالفاظ دگر یہ عقل کی سب سے نچلی، اور سب سے سادہ سطح ہے۔ ان واقعات کی توجیہ کس طرح ہوگی؟ یہ توجیہ لازماً ناقص ہوگی، کیونکہ ہم نہیں جانتے، کہ کون سے احساسی ارتسامات اس حیوان کی رہنمائی کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں اس کا تجربہ بھی ہمارے تجربہ سے بہت مختلف ہوتا ہے۔ کہا جا سکتا ہے، کہ حیوان دائیں، یا بائیں، طرف جانے کی عادت ڈالتا ہے۔ لیکن اس کو عادت کس طرح پڑتی ہے؟ اگر یہ حیوان ہمیشہ ایک ہی راستہ میں سے گزار اجاتا، تو کہا جا سکتا تھا، کہ اس کی حرکی مشین اس طرح متغیر ہو جاتی ہے، کہ وہ ہمیشہ ایک ہی طرح عمل کرتی ہے، بعینہ اس طرح جیسے کہ اگر ایک کاغذ، یا کپڑا بار بار ایک ہی جگہ سے تہ کیا جائے، تو بعد میں وہ ہمیشہ اسی جگہ سے تہ ہوتا ہے۔ لیکن عقل کے اس سادہ ترین اظہار کی توجیہ کے لئے یہ تمام میکانکی تماثیل بے کار ثابت ہوتی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ کسی حد تک عادت پڑ جانے سے قبل وہ حیوان ب میں بھی اتنی ہی مرتبہ جاتا ہے، جتنی کہ الف میں۔ لیکن باوجود اس کے وہ الف کو ترجیح دینے لگتا ہے۔ جن مصنفین نے اس مسئلہ پر غور کیا ہے، ان میں سے تقریباً سب نے لذت و الم، تشفی و عدم تشفی، کے اثر سے مدد لی ہے، اور اسی قسم کے حالات میں خود اپنے تجربہ کو اپنا دلیل راہ بنایا ہے۔ ان کا قول ہے، کہ لذت، یا تشفی کامیابی کا لازمہ اور نتیجہ ہوتی ہے، جس طرح کہ الم، یا عدم تشفی، ناکامی اور مزاحمت کا۔ اب لذت ان حرکات کے اعادے کے میلان کو کسی طرح مستقل کرتی ہے، اور الم ان حرکات کے اعادے کو روکتا، یا زائل کرتا ہے، جن کا یہ نتیجہ تھا۔ میکانکیت اور اضطرار کے قائلین بھی بالعموم اس بات کے قائل ہیں، کہ لذت کامیابی اور اعادہ کرنے کے میلان کے ساتھ متلازم ہو جاتی ہے، اور الم ناکامی اور حرکات کو بدلنے اور نئے طریقوں اور وسیلوں کو تلاش کرنے کے ساتھ

لیکن وہ اپنے اصول کی وجہ سے یہ فرض کرنے پر مجبور تھے، کہ یہ اہم کام لذت والم (بحیثیت شئون تجربہ) نہیں، بلکہ طبیعی، یا کیمیاوی عمل کی دو متخالف صورتیں سرانجام دیتی ہیں، جو ان کے نزدیک لذت والم کے ساتھ متلازم ہوتی ہیں۔ میں ان عقائد کو عنقریب بیان، یا ان پر تنقید کروں گا۔ یہاں اتنا البتہ کہوں گا، کہ ان میں سے کسی کو بھی قبولیت عامہ حاصل نہیں ہوئی، اور حقیقت یہ ہے، کہ یہ اس کی مستحق بھی نہ تھے۔ میں متعلم کی توجہ اس بحث کی طرف منعطف کراؤں گا، جو میں نے اپنی کتاب "The Primer of Physiological Psychology" میں کی ہے، اور جس کی طرف کسی نے بھی وہ توجہ نہیں کی، جس کی وہ مستحق ہے۔

تجربے سے مستفید ہونے کی اس بنیادی مثال کی، میکانکی اصول پر، توجیہ کرنے کی ایک کوشش بہت عام ہے، لہذا یہ تنقید کی محتاج ہے، اگرچہ میرے نزدیک یہ بداہتہً غلط ہے۔ کہا جاتا ہے، کہ جب کبھی بھی وہ حیوان ب میں داخل ہوتا ہے، اس کو خوراک حاصل کرنے کے لئے لازماً واپس آکر الف میں سے گزرنا پڑتا ہے۔ لہذا اگر یہ فرض کرلیا جائے، کہ شروع میں الف اور ب دونوں میں اس کے داخلے کا امکان بالکل مساوی ہے، تو صورت حال یہ ہوگی، کہ اگر وہ ب میں ایک دفعہ داخل ہوگا، تو الف میں سے اس کو بالضرورت دو دفعہ گزرنا پڑے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ جب وہ الف میں داخل ہوتا ہے، تو اس کو ب میں داخل ہونے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لیکن اگر وہ ب میں داخل ہوتا ہے، تو بعد میں اس کو الف میں سے بالضرورت گزرنا پڑتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ الف میں داخل ہونے کا میلان، ب میں داخل ہونے کے میلان کی بہ نسبت، قوی تر ہوجاتا ہے، اور یہ تقویت اس اساسی اصول کے مطابق ہوتی ہے، کہ رد اعمال کے سلسلوں کا اعادہ ان رد اعمال کے میلان کی ان اعادوں کی تعداد کی نسبت سے، تقویت کرتا ہے۔ اس تمام بیان کو ایک شکل کے ذریعے سے ظاہر کیا جاسکتا ہے (دیکھو شکل ۵)۔ اس شکل میں

منحنی خطوط ان فرضی راستوں کو ظاہر کرتے ہیں جو وہ حیوان چار مختلف

شکل نمبر (۵)

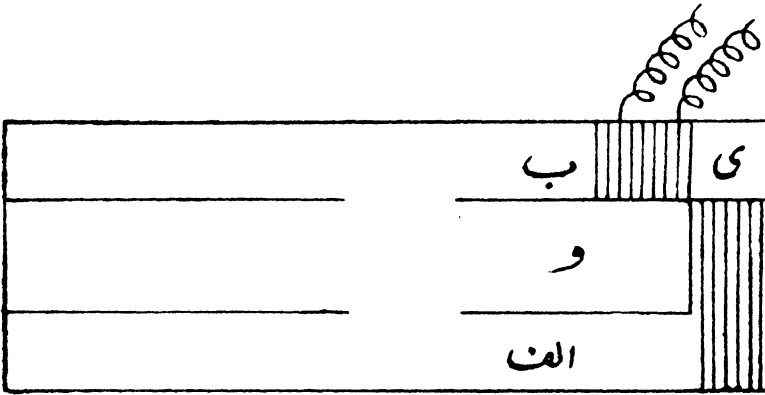
اختیارات میں اختیار کرتا ہے۔ لیکن یہ استدلال اور یہ شکل حد درجہ گمراہ کن ہے۔ مسلمہ مفروضات کے مطابق اگر وہ حیوان نقطہ آغاز (ہ) پر یا اس کے قریب ہے تو ب کی طرف اس کے جانے کا احتمال اتنا ہی ہے جتنا کہ الف کی طرف یہاں ہم کو اس سے بحث نہیں کہ وہ ہ پر کس طرح پہونچا۔ لہذا جب وہ ب میں داخل ہونے کے بعد ہ کی طرف واپس آتا ہے تو ب میں اس کے واپس ہونے کا احتمال اتنا ہی ہے جتنا کہ الف میں واپس ہونے کا بشرطیکہ الف کی طرف اس کا میلان ب کی طرف اس کے میلان کی بہ نسبت قوی تر نہیں ہوا۔ لہذا جو شکل کہ میکانکی مفروضات کے مطابق اس کی حرکات کو ظاہر کر سکتی ہے وہ دراصل شکل ۶ ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ میکانکی افتراض کے مطابق الف اور ب دونوں کی طرف اس کے میلان کی تقویت بالکل مساوی ہوگی کیونکہ ان دونوں راستوں کی طرف اس کی حرکات کا اعادہ

مساوی تعداد میں ہوتا ہے۔[1]

شکل نمبر (۶)

ان واقعات کی کم مغالطہ آمیز میکانکی توجیہ حسب ذیل ہے۔
کہا جاتا ہے کہ الف میں داخل ہونے یا اس میں سے گزر جانے کے بعد
تہییج کرنے والی شئے (ی) کے قریب ہو جانے سے فعل کی تکمیل ب
میں آوارہ گردی کی بہ نسبت الف میں سے گزر جانے کی فعلیت کی
ایک اعلیٰ سطح کو معیّن کرتی ہے۔ اسی وجہ سے الف "مرجّح"

---

[1] جہاں تک مجھے یاد ہے یہ مغالطہ آمیز اور عام طور پر مسلم توجیہ پہلی مرتبہ ڈاکٹر جے بی واٹسن نے اپنی کتاب "Behaviour" میں پیش کی تھی۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ خود اس کو اس مغالطہ کا علم ضرور تھا کیونکہ وہ یہ کہ کر اس عقیدے کو قابل قبول بنانا چاہتا ہے کہ جب وہ سیوان ب میں سے واپس آ کر د پر پہونچتا ہے تو حر احساسی (Kinaesthetic) ہیجانات اس کو الف راستہ اختیار کرنے پر مجبور کرتے ہیں۔ لیکن اگر ہم اس اعتراض کو تسلیم کر لیں کہ حر احساسی ہیجانات اس کو آگے کی طرف دھکا دیں گے، تو اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ یہ براہ راست دیوار ج (دیکھو شکل ۵) کی طرف جائے گا اور یہاں پہونچنے کے بعد پھر یہ دائیں طرف کو بھی مڑ سکتا ہے اور بائیں طرف کو بھی یعنی یہ کہ یہ الف میں بھی داخل ہو سکتا ہے اور ب کی طرف واپس بھی جا سکتا ہے (مصنف)

ہو جاتا ہے۔ جہاں تک کہ مذکورۂ بالا واقعات کو تعلق ہے، یہ توجیہ قابل قبول
ہے۔ لیکن اب ذرا ایک مختلف اختیار پر غور کرو۔ اس سے یہ دونوں توجیہات
باطل ہو جاتی ہیں۔ میں نے ایک تالاب بنایا، جس میں ایک حصہ و تھا، اور
جس کے ایک کونے پر ایک چبوترہ ی تھا (دیکھو شکل ۷) و سے دو راستے
ی کی طرف جاتے ہیں، ایک لمبا (الف) اور دوسرا چھوٹا (ب)۔ اس
تالاب میں آدھا پانی بھرا ہوا ہے، اس طرح کہ چبوترہ ی پانی کی سطح سے اونچا
ہے۔ الف اور ب دونوں راستوں سے ایک ڈھلواں تختہ پانی کی سطح

شکل نمبر (۷)

سے ی کی طرف جاتا ہے۔ اب و میں ایک چوہا چھوڑا جاتا ہے۔ وہ کچھ دیر تو
ادھر ادھر تیرتا رہتا ہے، اور آخر کار چبوترے پر پہونچ جاتا ہے۔ شروع
شروع میں تو اس کا میلان یہ ہوتا ہے کہ الف راستہ اختیار کرنے کی بجائے
ب راستہ اختیار کرے، کیونکہ یہ چھوٹا ہے۔ جب اس کی یہ عادت قائم
ہو جاتی ہے، تو جو ڈھلواں راستہ ب سے چبوترہ کی طرف آتا ہے، اس
میں تھوڑے تھوڑے عرصہ کے بعد برقی رو چھوڑی جاتی ہے۔ اس کا نتیجہ
یہ ہوتا ہے کہ جب وہ چوہا ب سے ی پر آتا ہے، تو اس کو جھٹکا محسوس
ہوتا ہے۔ اس جھٹکے کے احساس کے وقت، اور اس کے بعد، وہ چوہا خوف کی

علامات کا اظہار کرتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے وہ ہمیشہ ب ہی سے ی پر آتا ہے۔ وہ ذرا تامل کرتا ہے، قریب آتا ہے، اور پیچھے ہٹ جاتا ہے، اور عام طور پر وہ ب کے ڈھلوان پر پہونچ کر بہت تیز بھاگتا ہے۔ اکثر اوقات تو وہ اس قدر پھرتی سے کود جاتا ہے، کہ اس کو صرف ذرا سا جھٹکا محسوس ہوتا ہے۔ ب ڈھلوان کے قریب آنے اور اس پر چڑھنے کے طریقے میں یہ تغیر اس کے تعلم کا پہلا درجہ ہے۔ ب ڈھلوان پر چڑھنے، اور جھٹکے کے چند اعادوں کے بعد وہ ب کو چھوڑ کر الف راستہ کو اختیار کر لیتا ہے۔ اگر الف راستہ روک بھی دیا جائے، تب بھی وہ ب کو اختیار نہیں کرتا۔ یہ اختیار میں نے گیارہ چوہوں پر کیا ہے، اور ہر ایک سے جو نتائج مجھے حاصل ہوئے، وہ تقریباً ایک ہی تھے۔ فرق صرف یہ تھا، کہ بعض نے ب سے اجتناب کرنا بہت جلد سیکھ لیا، اور بعض نے دیر میں۔ یہاں مذکورہ بالا میکانکی توجیہات میں سے کوئی بھی صادق نہیں آتی۔ یہ چوہا ب میں سے، الف کی نسبت، زیادہ مرتبہ گزرا ہے، اور ب میں گزرنے میں اس کی حرکات، الف میں سے گزرنے کی بہ نسبت، زیادہ قوی رہی ہیں، اور دونوں صورتوں میں اس نے اپنی غرض پوری کی ہے۔ لیکن باوجود اس کے وہ آخر میں ب میں سے گزرنے سے انکار کر دیتا ہے۔ ان واقعات کی توجیہ صرف یہ کہنے سے ہو سکتی ہے، کہ ب راستہ اختیار کرنے میں وہ چوہا کم و بیش عقلاً اس نتیجہ یعنی جھٹکے کی پیش بینی کر لیتا ہے، جو اس کے اختیار کرنے سے پیدا ہوگا۔ یا شائد ہم کہینگے، کہ ب راستے کے اوراک سے اس میں خوف، یا بھاگنے کا ہیجان، پیدا ہوتا ہے، اور اس کی وجہ سے آگے بڑھنے کا ہیجان رک جاتا ہے۔ لیکن یہ موخر الذکر بیان واقعات کے حسب حال نہیں، کیونکہ اکثر چوہوں نے نہ صرف ب ڈھلوان، بلکہ اس دروازے سے بھی سخت نفرت کا غیر مشتبہ اظہار کیا، جو د سے ب میں کھلتا ہے۔ چنانچہ چوہے کو د میں بند کرنے کے بعد اگر آدھے منٹ تک دونوں دروازے بند رکھے جائیں، تو وہ ب سے اجتناب کرنا سیکھنے کے بعد الف کے دروازے سے چپٹا رہتا ہے، یا اس کے قریب چکر لگاتا رہتا،

اور ب کے ورو انسے کے پاس نہیں پھٹکتا۔

لذت اور کامیابی یا غایتِ فعل کی طرف ترقی اور عدم لذت اور ناکامی یا فعل سے
رکاوٹ میں لزوم اساسی اور ذہن کا نہائی واقعہ[1] سمجھا جانا چاہیئے۔ یہ محض لزوم ہی نہیں
چنانچہ ہم اپنے آپ میں دیکھتے ہیں کہ لذت کوشش کی ان صورتوں کو باقی رکھتی، طول د
اور مستقل کرتی ہے جن سے لذت پیدا ہوتی ہے۔ ہماری مراد کامیاب صورتوں سے۔
اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ "کامیابی سے زیادہ کوئی چیز کامیاب نہیں رہتی"۔ اس کے برخلا
الم یا عدم لذت ہم کو اس کوشش سے روکتی، باز رکھتی اور پیچھے ہٹاتی ہے جو ہم اس
اس وقت کر رہے ہیں یا جو ہم ناکامی کے ساتھ پہلے کسی وقت کر چکے ہیں۔ ذہن کی تما
قوت ہدایت اور غایت کی طرف ہماری کوششوں کی رہنمائی اور اصلاح کی طاقت
اسی خصوصیت کا نتیجہ ہوتی ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ذہنی فعلیت پیش بین اور پیش گ
ہوتی ہے۔ جب ہم اپنے آپ کو ایسے حالات میں پاتے ہیں جن میں کہ ہم اس سے قبل ا
کوششوں میں کامیاب رہ چکے ہیں تو جو تشفی کہ اس سے قبل ہم کو حاصل ہو چکی ہے اس
وجہ سے ہماری پیش بینی کا احیا ہوتا ہے اور یہ اسی تشفی کے رنگ میں رنگی جاتی ہے۔ اس
طرح ہماری کوششیں قوی ہو جاتی ہیں اور دیر تک باقی رہتی ہیں۔ جب ہم اپنی کوشش
کو اس صورت کا اور ان حالات میں پاتے ہیں جن میں پہلے کسی وقت ناکامی کی عد
تشفی پیدا ہوئی تھی تو یہ عدم تشفی ہماری پیش بینی کو اپنے رنگ میں رنگ دیتی ہ
اور ہم کو کوشش کی دوسری صورتوں کی طرف ملتفت کر دیتی ہے۔ یہی وہ طریقہ ہے جس
سے گزشتہ لذات و آلام ہمارے موجودہ افعال کی رہنمائی کرتے ہیں۔ ہم فرض کر
ہیں کہ ہمارے ابنائے جنس اور حیوانات کا بھی یہی حال ہے۔ اگر ہم کسی ایسے حیوا
کو متصور کریں جو ناکامی کی وجہ سے اپنی کوششوں کو جاری رکھتا ہے اور کامیابی کے زی
اثر ان کو ترک کر کے اور راستے اختیار کرتا ہے یعنی جس کی خلقت ہماری خلقت کے
برعکس ہے تو اس موزونیت کی اساسی اہمیت اور زیادہ واضح ہو جاتی ہے۔ او
اگر ہم کسی ایسے حیوان کو متصور کریں جو نہ لذت سے واقف ہے نہ الم سے اور

---

[1] یہ اتنا ہی نہائی ہے جتنا کہ نیوٹن کے قوانین حرکت یا ثقل مادہ (مصنف)

جس پر کامیابی اور ناکامی کا کوئی اثر نہیں ہوتا، تو ہم کو معلوم ہوگا کہ اس کی کوششوں میں کوئی اصلاح و ترمیم نہیں ہوتی، کیونکہ وہ ایک ہی حالات میں ہمیشہ اور ہر دفعہ ایک ہی طرح عمل کرتا ہے۔ نہ تو اس کی قوتِ تمیز میں کوئی ترقی ہوتی ہے، نہ یہ اپنے کردار کو ان اشیا کی متغیر خصوصیات کے مطابق بنا سکتا ہے، جس کا یہ جواب دیتا ہے۔

یہ مختصر أو ظائف ہیں لذت والم کے۔ ہم ایک ایسی دنیا میں رہتے ہیں جس میں ہم ان ہی اشیا، مواقع سے دوچار ہوتے ہیں، جن سے کہ ہم پہلے کسی وقت دوچار ہو چکے ہیں۔ اگر ہر شے اور ہر موقعہ ہر بار پیدا ہونے کے وقت بالکل غیر متغیر ہوتا اور ابدی "مثل" افلاطونیہ کے عین مطابق ہوتا، تب تو ہماری جبلتیں ہر موقعہ پر ہماری رہنمائی کے لئے کافی ہوتیں، اور ہم کو لذت و عدم لذت کی رہنمائی کی ضرورت نہ ہوتی۔ لیکن جس دنیا میں کہ ہم حیوانات کے ساتھ رہتے ہیں، وہ ایسی نہیں۔ اس کی ہر چیز انوکھی ہے، اور کبھی ایسا نہیں ہو سکتا کہ ہم اپنے آپ کو دو دفعہ ایک ہی حالات میں پائیں۔ اسی وجہ سے اس میں قوتِ تمیز کو تیز کرنے، اور لذت اور الم کو فعل کا رہنما بنانے کی بہت گنجائش ہے۔ چونکہ حیوانات اور درخت اپنی اپنی نوع کے نمونے سے بہت زیادہ مطابقت رکھتے ہیں، چونکہ ایک نوع کے تمام افراد باہم بہت زیادہ مشابہ ہوتے ہیں، اور چونکہ حیوانات، اور درختوں کے ردِ اعمال سے جبلت کو اس قدر زیادہ تعلق ہوتا ہے، اسی لئے ادنیٰ حیوانات میں جبلت، عقل کی مدد کے بغیر، اتنا کچھ حاصل کر لیتی ہے۔

نفسیات میں ایک پرانی روایت ہے، جس کے مطابق لذت والم ہر فعل کا سرچشمہ یا محرکات ہوتے ہیں۔ اس کو اصطلاح میں "نفسیاتی لذتیت" کہتے ہیں۔ اس عقیدے کو عوام تو بہت جلدی قبول کر لیتے ہیں، کیونکہ یہ بالکل ظاہر ہے کہ ہم الم سے اجتناب کرتے ہیں، اور لذت کی طرف کھنچتے ہیں۔ اس عقیدہ کو آج تک متعین صورت میں بیان نہیں کیا جا سکا ہے۔ ہر شخص اس کو مختلف الفاظ میں بیان کرتا ہے۔ وجہ اس اختلاف کی صرف یہ ہے کہ یہ غلط ہے۔ جب ہم اس کی مختلف صورتوں میں سے کسی ایک صورت کا اطلاق کردارِ حیوانی پر کرتے ہیں، تو اس کی غلطی آئینہ ہو جاتی ہے۔ کل ہی

کا واقعہ ہے کہ میں ایک سڑک پر جا رہا تھا، اور سڑک پر میری موٹر کے ساتھ ساتھ کتا دوڑ رہا تھا۔ اس کا راستہ بالکل سیدھا تھا۔ لیکن راستہ میں اس نے ایک مرغی دیکھی، جو سڑک کے کنارے پر اپنے چوزوں کو جمع کر رہی تھی۔ مرغی نے جونہی اس کو دیکھا، اس نے اپنے پر کھڑے کیے اور اس پر حملہ کیا۔ نظریہ لذت و الم مرغی کے اس کردار کی توجیہ کس طرح کرے گا؟ کیا اس تکلیف کا "خیال" اس کے فعل کا محرک تھا، جو اس کو اس وقت پہونچتی، جب یہ کتا اس کے کسی چوزے پر حملہ کرتا؟ یا کیا اس کتے پر زور سے ٹھونگ مارنے کی خوشی کا "خیال" اس فعل کا محرک تھا؟ یا کیا کوئی ایسی تکلیف، یا خوشی، اس کے حملے کی محرک تھی، جس کا اس کو کتے کے قریب پہونچ جانے سے فی الواقع تجربہ ہوا؟

میں نہیں جانتا کہ اس مرغی نے اس سے قبل اپنے آپ کو کبھی اس حالت میں پایا تھا، یا نہیں۔ لیکن اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اگر یہ اس کا پہلا موقعہ بھی ہوتا، تب بھی وہ اسی طرح عمل کرتی۔ دوسرے الفاظ میں اس کا یہ فعل تمامتر جبلی تھا۔ اس میں گزشتہ تجربے کو مطلق دخل نہ تھا۔ اس کے علاوہ اس کی تحریک نہ لذت کی طرف سے ہوئی نہ الم کی طرف سے، اور یہ نہ دفع مضرت کے لئے تھا، نہ جلب منفعت کے لئے۔ اس ماں کا کردار، جو اپنے بچوں کی حفاظت میں جان لڑا دیتی ہے، فعل کے اس لذتی نظرئے کی غیر موزونیت کی ایک بین مثال ہے۔ حیوانی کردار کی تمام مثالوں سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے۔ انسانی کردار پر اس لذتی نظرئے کو اطلاق کرنا، جیسا کہ اکثر فلاسفہ اور نوخیز معلمین اخلاق، کرتے ہیں، گویا حیوانی اور انسانی ارتقا کے تسلسل، اور انسانی اور حیوانی فطرت کے اشتراک، سے انکار کرنا ہوگا۔ میں نفسیاتی لذتیت کی تردید میں کچھ لکھ کر اپنے قارئین کی باصرہ آزاری نہیں کرنا چاہتا۔ جن حضرات کو اس کا شوق ہو، وہ اخلاقیات کی کتابوں کی طرف رجوع کر سکتے ہیں، جن میں اس پر اس قدر تفصیلی بحث ہے کہ پڑھ کر کوفت ہوتی ہے۔

طریقہ سعی و خطا[1]

ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ اگر ایک چھوٹی سی مچھلی پانی کے مستطیل طشت میں چھوڑ دی جاتی ہے، اور دوسرے سرے پر کوئی کھانے کی چیز رکھی جاتی ہے، تو وہ بند راستے کو چھوڑ کر کھلے راستہ سے خوراک حاصل کرنا سیکھ جاتی ہے۔ یہ ایک ٹھیٹ مثال ہے، اس طریقے کی جس کو ہم بالعموم "طریقہ سعی و خطا" کہتے ہیں۔ انسانی اور حیوانی تعلم کا بڑا حصہ اسی اصول پر ہوتا ہے، اور اس طرح کے حیوانی تعلم کے بہت سے اختباری مطالعے کئے گئے ہیں۔ اب ہم اسی طرح کے کردار کی ایک مثال پر غور کریں گے، جو اختباری ہے۔ اس غرض کے لئے پروفیسر تھارن ڈائک کے مشہور و معروف اختبارات کا انتخاب بہت مناسب ہوگا، کہ یہ اب اس وقت اسی قسم کے اختبارات کا نمونہ بن چکے ہیں۔ تھارن ڈائک نے بلیوں کو ایسے پنجروں میں بند کیا، جن کی سامنے کی دیوار میں عمودی ڈنڈے لگے ہوئے تھے، اور اسی دیوار میں ان کا دروازہ تھا۔ یہ دروازہ اندر کی طرف ایک بٹن کے ذریعہ سے بند ہوتا تھا، کہ جس کو حیوانات نہایت آسانی سے پھرا سکتے تھے۔ ہر ایک مثال میں جو بلی کہ پنجرے میں بند کی گئی وہ "سخت بھوکی" تھی۔ پنجرے کے باہر گوشت کا ٹکڑا اس طرح رکھا گیا، کہ بلی کا پنجہ اس تک پہونچنے نہ پائے۔ نتیجہ عام الفاظ میں یہ تھا، کہ ہر بلی کچھ دیر تک، پنجرے کی سامنے کی دیوار کو نوچتی کھسوٹتی تھی، یہاں تک کہ ان ہی "بے تکی" حرکات میں سے کسی حرکت کی وجہ سے وہ بٹن پھر جاتا تھا، بلی آزاد ہوجاتی تھی، اور گوشت کا ٹکڑا حاصل کر لیتی تھی۔ ہر بلی پر یہ اختبار کئی مرتبہ کیا گیا۔ نتیجہ اس تکرار کا یہ ہوا، کہ ہر مثال میں "بے تکی" حرکات کا عرصہ چھوٹا ہوتا چلا گیا، یہاں تک کہ بہت سے اعادوں کے بعد وہ بلی سیدھے بٹن کی طرف جاتا، اس کو پھراتا، اور باہر نکلنا سیکھ جاتی ہے۔ فرض کیا گیا ہے کہ کتوں اور بلیوں کے تعلم سے عقل حیوانی کی ماہیت اور حدود کا انکشاف ہوتا ہے۔ میکانکیت نے تو اس کی بڑی قدر کی ہے، کیونکہ ان کے خیال

---

[1] Method of Trial and Error

میں اس سے ان کے اس دعوی کی تصدیق و تائید ہوتی ہے، کہ عقل محض ایک مشین ہے جو
اس تاریکی میں کام کرتی ہے، جو ہماری کھوپڑیوں کی موٹائی کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ انھوں
نے ان واقعات کی کچھ اس طرح توجیہ کی ہے: "پنجرے کے مختلف حصوں کی طرف سے آنے
والے احساسی ہیجانات کی وجہ سے مقید حیوان متہیج ہوتا ہے، اور اس میں اضطراری
حرکات کا ایک سلسلہ پیدا ہوتا ہے۔ یہ سلسلہ اس وقت تک جاری رہتا ہے، جب تک
کہ محض حسن اتفاق سے بٹن نہ پھر جائے، اور قیدی آزاد نہ ہو جائے۔ آزادی کی لذت،
یا خوراک کا مزہ کسی طرح اس خاص اضطراری رد عمل کو مستقل کرتا ہے، جس کی وجہ سے
بٹن پھرتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ اسی قسم کے حالات میں یہ اضطرار دیگر اضطرارات
کے مقابلہ میں جلدی صادر ہو جاتا ہے۔ پھر ہر اعادے کے ساتھ ساتھ یہ استقلال اور
بڑھتا جاتا ہے، یہاں تک کہ یہ اضطرار اس قدر زیادہ ذکی الحس ہو جاتا ہے، کہ یہ اس
حیوان کے پنجرے میں بند ہوتے ہی صادر ہو جاتا ہے۔ یہ تو کہنے کی ضرورت نہیں کہ
نجیب الطرفین قائل کرداریت لذت و الم، اور اس لئے ان کی عصبی مستلزمات کا قائل نہیں۔
ان واقعات کی موجودگی میں وہ اپنے علو شان کو یہ کہہ کر باقی رکھ سکتا ہے، کہ "بلحاظ ماہر
ہونے کے اس کا کام صرف یہ ہے کہ واقعات کو بیان کر دے، ان کی تشریحات و توجیہات
پر مغز مارنا اس کا کام نہیں" لیکن قائلین میکانکیت میں سے جو لوگ کہ اتنے بڑے
"ماہر" ہونے کا دعوی نہیں کرتے، ان کے لئے دقت پیدا ہوتی ہے، کہ پنجرے میں سے آزاد
ہونے، یا خوراک کا مزہ چکھنے، سے پیدا ہونے والی لذت کے عصبی مستلزمات کس طرح
اس اضطرار کو مستقل کرتے ہیں، جو بلحاظ زمان اس لذت پر مقدم تھے، اور جن کی
وجہ سے دروازہ کھلا تھا؟ ظاہر ہے، کہ یہاں معلول علت پر مقدم ہے، اور یہ تسلسل
ایسا ہے، جس کو میکانکیت تسلیم نہیں کر سکتی۔

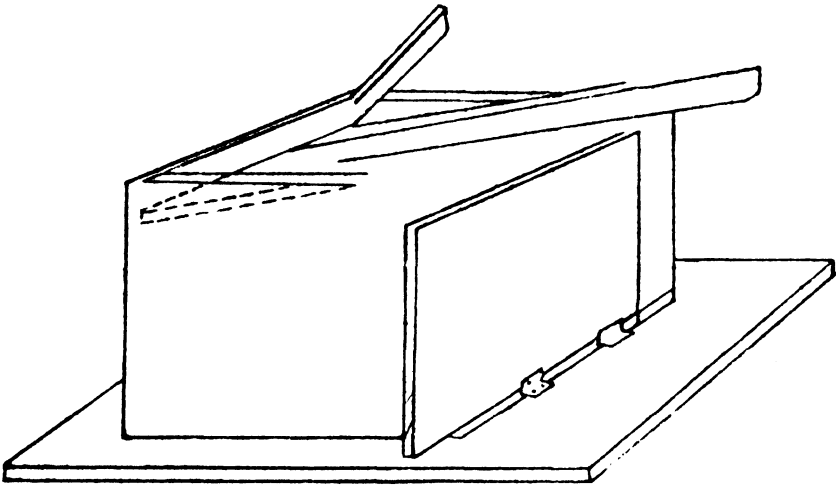
اگر ہم ذہنی فعلیت اور میکانکی عمل کو ہم معنی سمجھنے کے مجرم نہیں، تو ہم کو معلوم
ہوگا کہ حیوان کے اس اظہار حماقت میں بھی ذہنی فعلیت کی غایتی، یا مقصدی، نوعیت
کا انکشاف ہوتا ہے۔ یہ ذہن کی اس طاقت کی مثال ہے، جس سے وہ گزشتہ تجربہ
کی روشنی میں مستقبل کی پیش بینی کرتا ہے، اور اس پیش بینی کے مطابق افعال کو
منضبط کرتا ہے۔ ذہن کی جوہری فطرت یہ ہے، کہ وہ گزشتہ تجربے کی روشنی میں

مستقبل کی پیش بینی کرتا ہے' اور اس پیش بینی کے مطابق موجودہ فعل کی رہنمائی کرتا ہے۔ یعنی یہ کہ یہ معلولات کو علتوں پر مقدم' اور علتوں کو معلولات سے معین کرتا ہے۔ بلی کی حرکات ہیجانات کے محض اضطراری جوابات نہیں ہوتیں۔ برخلاف اس کے یہ از سرتا پا خوراک حاصل کرنے کی غایت کے تابع ہوتی ہیں۔ اس میں غایت کی پیش بینی کسی نہ کسی حد تک شامل ہوتی ہے' یہ پیش بینی کسی قدر مبہم اور غیر واضح کیوں نہ ہو۔ ہم فرض کر سکتے ہیں کہ اس عمل کی تکرار سے یہ پیش بینی معین تر ہو جاتی ہے' اور اسی کے ساتھ ان حرکات کی پیش بینی بھی زیادہ معین ہو جاتی ہے' جن کی مدد سے کہ غایت حاصل ہو سکتی ہے۔ ان واقعات کی تردید کئے بغیر ہم اتنا ضرور کہیں گے کہ یہ اختبارات عقل حیوانی کے ساتھ انصاف کا برتاؤ نہیں کرتے۔ فرض کرو کہ کالج میں بیس پروفیسر بھوک کی حالت میں الگ الگ پنجروں میں بند ہوں' اور ان پنجروں کی قطار کے سامنے کچھ فاصلے پر میزوں پر نہایت لذیذ کھانے چنے جا رہے ہوں۔ پھر فرض کرو کہ ان میں سے ہر ایک صرف اس طرح اس قید سے آزاد ہو سکتا ہے' کہ اپنے ناخنوں سے زمین میں سوراخ کرے' اور سوراخ کی تہ پر پہنچنے کے بعد اپنی ناک سے راستہ ٹٹولے۔ اب ان کی وہی حالت ہوگی' جو پروفیسر تھارن ڈائک کی بلیوں کی تھی۔ اب فرض کرو کہ مریخ کا ایک محقق' جو فطرت انسانی سے بالکل ناواقف ہے' ان کے اس کردار کا مشاہدہ کر رہا ہے۔ کیا وہ یہ نتیجہ نہیں نکال سکتا' کہ انسان میں عقل کی بہت کمی ہے' اور یہ کہ یہ آزادی حاصل کرنے کے لئے بے تکی حرکات' اور بے معنی پیچ پکار پر اعتماد کرتا ہے؟

> تھارن ڈائک کے اختبارات نے مطالعہ کے طریقوں میں بہت قیمتی اضافہ کیا ہے۔ لیکن جو لوگ سمجھتے ہیں کہ ان اختبارات کے نتائج سے عقل حیوانی کی حدود واضح ہوتی ہیں' وہ سخت غلطی پر ہیں۔ میرا خیال تو یہ ہے' کہ اس وقت ہم کو ایسے اختبارات کی ضرورت نہیں' جن سے ثابت ہوتا ہو کہ حیوانات نہایت ہی ناملائم اور غیر موزوں حالات میں کس قدر کم عقلی کا ثبوت دیتے ہیں۔ ہم کو دراصل ایسے اختبارات کی ضرورت ہے' جن سے معلوم ہو سکے' کہ نہایت موزوں و مناسب حالات' اور تقریباً ایک ہی قسم کے کاموں کی مسلسل اور متغیر تعلیم' میں ایک حیوان کس حد تک

اپنے کردار میں عقلی تطابق پیدا کر سکتا ہے[1]۔ اختیاری طریقہ میں یہ بات پیدا کرنے کے لئے میں نے ذیل کا تجربہ کیا ہے۔ میرے پاس ایک ملنسار کتا تھا جس کو جوانی کی عمر تک میکانکی مشکلات حل کرنے کے لئے سدھایا نہیں گیا تھا، اگرچہ اس نے بغیر کسی کی مدد کے باغ کے دروازہ کا کھٹکا دبا کر، اور دروازہ کھینچ کر، اس کو کھولنا سیکھ لیا تھا۔ اس کی یہ تمام حرکت اس وقت ہوتی تھی، جب وہ باہر نکلنا چاہتا تھا۔ میں نے لکڑی کا ایک مکعب بکس بنایا، جس کا قطر دس انچ تھا، اور اس کو ایک بیس انچ مربع تختہ پر جڑ دیا (دیکھو شکل ۸) اس بکس کا ایک ڈھکنا تھا، اور اس ڈھکنے پر، قبضوں کی طرف، ایک لمبا سا ہنڈل (الف) تھا۔ اس ہنڈل کو دبانے سے ڈھکنا کھلتا تھا۔ اب میں نے کتے کو بلایا، اور اس کے

شکل نمبر (۸)

---

[1] پروفیسر ایل ٹی ھاب ھاؤس نے اپنی تصنیف Mind in Evolution میں یہ راستہ اختیار کیا ہے، اور اس کو بہت کامیابی ہوئی ہے۔ یہ کتاب، اور پروفیسر ایس جے ہومز کی کتاب Evolution of Animal Intelligence اس متعلم کے لئے بہت مفید ہونگی، جو اس موضوع پر مزید معلومات کا خواہشمند ہے (مصنف)

ایک بسکٹ توڑا' اور اس کا ایک ٹکڑا اس بکس کے اندر ڈال دیا۔ کتا میری اس حرکت کو نہایت غور اور دلچسپی کے ساتھ دیکھتا رہا' اور بسکٹ کے ان ٹکڑوں کی طرف بڑھا جو میرے ہاتھ میں تھے۔ میں نے اس کو ڈانٹ دیا۔ اب اس طرف سے مایوس ہو کر وہ اس ٹکڑے کی طرف متوجہ ہوا جو بکس کے اندر ڈال دیا گیا تھا۔ (بکس کا ڈھکنا بند کرنے سے قبل بسکٹ کا یہ ٹکڑا اس کو دکھا دیا گیا تھا) وہ آگے بڑھا اور اپنی تھوتھنی سے بکس کا ڈھکنا اٹھا کر یہ ٹکڑا نکال لیا۔ اس نے کئی مرتبہ ایسا ہی کیا۔ لہٰذا میں نے ڈھکنے کو ذرا ذرا ڈھیل دیا۔ اب یہ ڈھکنا اس بکس کے اندر جا کر ایک لکڑی پر ٹک جاتا تھا۔ اس حالت میں کتے کا پہلا طریقہ بے کار ہو گیا۔ لیکن اس نے بکس کی سامنے کی دیوار میں اپنی تھوتھنی اس زور سے بڑائی' کہ بکس اوندھا ہو گیا' اور اس طرح اس کا ڈھکنا کھل گیا' اور اس نے اپنا بسکٹ حاصل کر لیا۔ اس کے بعد میں نے بکس کے تختے پر اپنا پاؤں رکھ لیا' تاکہ کتے کے زور سے یہ اوندھا نہ ہو سکے' اور کتا اپنا دوسرا طریقہ استعمال نہ کر سکے۔ لیکن جب کبھی میں اس احتیاط کی طرف سے غفلت کرتا تھا' تو وہ نہایت آسانی کے ساتھ یہ سادہ اور طبعی طریقہ اختیار کر لیتا تھا۔ اب جب اس کو معلوم ہوا کہ دوسرا طریقہ بھی بے کار ہو گیا ہے' تو اس نے بکس کو چاروں طرف سے نوچنا کھسوٹنا' اور کاٹنا شروع کیا۔ اکثر تو وہ ڈھکنے کے چاٹنے میں بہت وقت ضائع کرتا تھا۔ کچھ منٹ بعد اس نے اپنے اگلے پنجے سے ہینڈل (الف) دبایا' اور اس طرح ڈھکنا کھول لیا۔ اس نے ہینڈل کو فوراً چھوڑ دیا' اور بکس کی سامنے کی دیوار کی طرف بھاگا۔ لیکن ڈھکنا اب بند ہو چکا تھا۔ نہایت صبر اور ثابت قدمی کے ساتھ اس نے پھر کھرچنا' نوچنا وغیرہ شروع کیا' اور جلدی ہی اس ہینڈل کو پھر دبا دیا۔ اب اس نے ہینڈل چھوڑنے سے قبل' جلدی سے اپنی ناک اٹھے ہوئے ڈھکنے کے نیچے دیدی' اور اس طرح اپنا بسکٹ پا لیا۔ کچھ اعادوں کے بعد وہ اس سلسلۂ فعل میں زیادہ ماہر ہو گیا' اور جلدی ہی بسکٹ نکال لینے پر قادر ہو گیا۔ اب میں نے لکڑی کا تقریباً آٹھ انچ لمبا' ٹکڑا (ب) لیا' اور بکس کے سامنے

کے کونے پر اس کو اس طرح جڑ دیا کہ یہ ہل سکتا تھا۔ اس کی وجہ سے ڈھکنا اس وقت تک نہ کھلتا تھا، جب تک کہ اس کو ۴۵ درجہ کے زاویہ میں گھمایا نہ جائے۔ شروع شروع میں تو لکڑی کا یہ ٹکڑا رکاوٹ پیدا کرتا تھا، لیکن جلدی ہی اس نے اسی بے تکے طریقے سے ب کو بھی دھکیلنا سیکھ لیا۔ اب وہ عام طور پر پہلے الف کو دبا کر دیکھتا اگر ڈھکنا نہ کھلتا، تو وہ ب کی طرف آتا، اور اپنی ناک یا اپنے پنجے سے اس کو دھکیل کر الف کو دبا تا۔ بعض اوقات ایسا ہوتا تھا، کہ ب کو پوری طرح دھکیلتا تھا، اور اس لئے الف بھی پوری طرح نہ دبتا تھا، اور ڈھکنا نہ کھلتا تھا۔ اب وہ پھر ب کی طرف جاتا اور اس کو اور آگے دھکیل دیتا۔ جب وہ ب کا استعمال پوری طرح سیکھ گیا، تو میں نے ایک تیسری رکاوٹ کا اضافہ کیا۔ میں نے نیچے کے تختے پر ایک اور تختہ ج قبضوں سے اس طرح جڑ دیا کہ جب یہ کھڑا ہوتا تھا، تو ہنڈل الف و ب نہ سکتا تھا۔ یعنی یہ کہ الف کو دبانے اور اس طرح ڈھکنا کھولنے کے لئے ج کو نیچے گرانا پڑتا تھا۔ میرے کتے نے جلدی ہی ج کا استعمال بھی سیکھ لیا۔ اب وہ ج کو نیچے گراتا اور اپنے پنجے، یا اپنی ناک سے ب کو پھراتا، اور ب اور ج کے استعمال میں وہ کسی ترتیب کو ملحوظ نہ رکھتا تھا۔

سوال یہ ہے، کہ ہم تعلّم کے اس عمل کی توجیہ کس طرح کریں گے؟ اس میں شبہ نہیں، کہ اس میں بہت سی، کم و بیش بے تکی، کوششیں تھیں، اور بکس کو کھولنے کا فن کتے نے بتدریج حاصل کیا۔ لیکن بحیثیت مجموعی یہ عمل اس عمل سے، بہت سی حیثیتوں سے، بالکل مختلف تھا، جس سے کہ بالکل بے تکی حرکات کی محض تکرار سے اضطرارات کا ایک سلسلہ قائم کیا جاتا ہے، اور اتفاقاً کامیاب حرکات مستقل کی جاتی ہیں۔ شروع ہی سے یہ ظاہر تھا، کہ کتا ڈھکنا کھولنے کی کوشش کر رہا تھا، تاکہ اس بسکٹ کو حاصل کرلے، جو اس نے بکس میں دیکھا تھا۔ یعنی یہ کہ اس کا فعل ارادی تھا۔ یہ صحیح ہے، کہ وہ شروع سے لے کر آخر تک اس بکس کے کل پرزوں کو نہ سمجھا۔ لیکن جب اس نے مجھے اس بکس کے اندر بسکٹ ڈالتے دیکھا تو

اس کو یہ معلوم ہو گیا کہ بسکٹ بکس کے اندر ہے، بعینہٖ جیسا کہ مجھے معلوم ہوا۔ یہ بھی سچ ہے، کہ اس نے اپنے اس علم کو الفاظ کی صورت مدون نہ کیا، اور نہ اس کو اس نے کسی منطقی قیاس کی مدد سے حاصل کیا۔ لیکن میرا بھی تو یہی حال تھا۔ پھر اس کا یہ علم، یا بسکٹ کے وجود کی ضمنی تصدیق، غلط ثابت ہو سکتی تھی۔ لیکن میرا علم، یا میری تصدیق بھی اسی طرح غلط ثابت ہو سکتی تھی۔ چنانچہ بعض دفعہ اس نے خالی بکس کے ساتھ کشتیاں لڑی ہیں، لیکن ایسے مواقع بہت کم تھے، اگرچہ وہ اکثر ایسا کر سکتا تھا۔ جب اس نے دیکھ لیا، کہ بسکٹ بکس کے اندر ڈال دیا گیا ہے، تب تو اس نے کوشش کرنے میں کبھی کوتاہی نہیں کی، اگرچہ بعض بعض صورتوں میں بیس منٹ کے بعد اس کو کامیابی نصیب ہوئی۔ اس کا پہلا طریقہ بھی، باوجود سادہ ترین ہونے کے، اضطرار سے مختلف تھا۔ دوسرا (یعنی بکس کو اوندھا کرنے کا طریقہ) بھی تقریباً اسی قدر سادہ تھا۔ لیکن اس کی عقلی نوعیت کا ثبوت اس واقعہ سے ملتا ہے، کہ اگرچہ اس نے اس کو چند ہی مرتبہ استعمال کیا تھا، لیکن موقعہ ملنے پر وہ بآسانی اس کو اختیار کر لیتا تھا۔

جب وہ یہ تمام کرتب سیکھ گیا، اور تینوں رکاوٹوں کو چند ثانیوں کے عرصہ میں رفع کرنے پر قادر ہو گیا، تب بھی وہ حرکات، جن کی بدولت اس کو کامیابی ہوئی تھی، مستقل عادات کی صورت میں نہ آئی تھیں، کیونکہ نہ صرف یہ کہ ہر بعد کے موقع پر ان کی ترتیب بدل جاتی تھی، بلکہ نفس حرکات کی نوعیت بھی متغیر ہو جاتی تھی۔ اکثر تو وہ سب سے پہلے اپنے پنجے سے ہنڈل کو دباتا تھا، اور اس میں کبھی دایاں اگلا پنجہ استعمال کرتا تھا، لیکن اکثر بایاں اگلا پنجہ کام میں آتا تھا۔ جب اس کو معلوم ہوتا تھا، کہ پنجہ سے یہ ہنڈل دبتا نہیں ہے، تو وہ فوراً پلٹ کر ب کی طرف آتا، اور اس کو کبھی تو وہ اپنی ناک سے پھراتا، اور کبھی اپنے پنجے سے۔ شروع میں وہ ب کو پوری طرح نہ پھراتا تھا۔ یہ اس کو محض دیکھ کر کبھی بھی معلوم نہ ہو سکا۔ اس کا علم اس کو ہنڈل دبانے سے ہوتا تھا۔ اگر یہ ہنڈل اب بھی نہ دبتا تھا، تو وہ پلٹ کر ب کی طرف آتا، اور اس کو اور آگے بڑھا دیتا۔ ج کو وہ بالعموم پنجہ کی ایک

ضرب سے گراتا تھا۔ اور یہ کبھی ب کو پھرانے سے قبل، اور کبھی اس کے بعد، اور کبھی الف کو دبانے سے قبل اور کبھی بعد۔ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ ہم اس واقعہ سے کس طرح انکار کریں گے، کہ وہ مبہم اور ناقص طور پر اپنی مہم سے واقف تھا، یہ کہ اس کا ان کل پرزوں کو استعمال کرنا بعینہ ایسا تھا، جیسا کہ وہ موٹر ڈرائیور موٹر کے کل پرزوں کو استعمال کرتا ہے، جو موٹر کی مشین سے واقف نہیں۔ ان دونوں میں فرق صرف یہ ہے، کہ مقدم الذکر نے ان کا استعمال خود اپنی کوشش، اور سعی و خطا کے طریقہ سے سیکھا ہے، لیکن موخر الذکر کو یہ تمام باتیں دوسرا شخص سکھا دیتا ہے۔ ان حرکات کو ہم کم و بیش بے تکی کہ سکتے ہیں، لیکن کلیتہً بے تکی نہ تھیں۔ کیونکہ اول تو ان کا مرجع وہ بکس تھا، اور یہ رجوع نہ تو اضطرار کا نتیجہ تھا، نہ رنجی کا۔ بسکٹ کی بو اگر اس کی ناک میں گئی، تو یہ تو اس کے تمام میدان عمل میں پھیلی ہوئی تھی۔ دوسرے یہ کہ اس کی تمام کوششیں ڈھکنے اور اس کے ہنڈل تک محدود تھیں۔ اس بکس کے دوسرے حصوں کی طرف اس نے شاذ ہی توجہ کی۔ پہلی پہلی مرتبہ جو اس نے ج کو گرایا ہے، وہ تو ضرور بے تکے طور پر پنجے مارنے کا نتیجہ تھا، لیکن کامیابی کے بعد جلدی ہی اس کی حرکات براہ راست اس کی طرف راجع ہو گئی تھیں۔ یہ حرکات کبھی تو پنجے کی ہوتی تھیں، اور کبھی ناک کی۔ سب سے زیادہ عجیب بات تو یہ تھی، کہ اس نے یہ معلوم کر لیا، کہ جب الف نہ دبے، اس وقت تک اس کو دبانا بے کار ہے۔ اکثر تو اس نے ہنڈل کو بہت بری طرح دبایا، اور قبل اس کے کہ وہ اپنی ناک ڈھکنے کے نیچے دے سکے، اس نے اس کو چھوڑ دیا۔ لیکن یہ اس کے پنجے (بحیثیت آلہ) کے نقائص کا نتیجہ تھا۔ ان تمام واقعات سے معلوم ہوتا ہے، کہ اگر چہ اس کا کردار شروع ہی سے مقصدی تھا، یعنی وہ ایک غایت، یا لفاظ دگر بسکٹ، کو حاصل کرنے کی کوشش کر رہا تھا، لیکن یہ غایت، اور اس غایت کے حصول کے ذرائع، اس کے لئے اس وقت واضح ہوئے، جب

وہ ماہر بن گیا۔ اس نے اپنے طریق عمل کا کوئی مکمل خاکہ تیار نہ کیا، اور غالباً خاتمہ پر بھی اس نے ان تمام کڑیوں کو بحیثیت سلسلہ کے متصور نہ کیا، جن کی مدد سے اس نے غایت حاصل کی۔

لیکن اس سلسلے کی ہر کڑی کی پیش بینی شروع میں تو حد درجہ غیر واضح تھی، تاہم فرض کیا جا سکتا ہے کہ یہ رفتہ رفتہ زیادہ معین ہوتی گئی، یہاں تک کہ آخر میں وہ بوقت ضرورت ہر فعل کو معین صورت میں اپنے ذہن میں لاتا تھا۔

میں اس کتے کا ایک کرتب بیان کروں گا۔ اس کرتب کا اگرچہ باقاعدہ مشاہدہ نہیں کیا گیا، لیکن یہ بھی بہت معنی خیز ہے۔ اگر میں کمرے میں کسی جگہ بسکٹ چھپاتا تھا، تو وہ اس کو تلاش کر کے نکال لاتا تھا۔ اس اختبار کے بہت سے اعادوں کے بعد میں وہ بسکٹ دوسروں کے کمروں میں چھپانے لگا۔ اب اس مشکل تر کام کے بہت تھوڑے سے تجربے کے بعد اس نے یہ سیکھا کہ وہ نیچے کسی کمرے میں بیٹھ کر نہایت توجہ سے آواز سنتا، درآن حالیکہ اوپر کے بہت سے کمروں میں سے کسی کمرے میں بسکٹ چھپایا جا رہا ہوتا تھا۔ اس کے بعد جب چھپانے والا واپس آتا اور اشارہ کرتا، تو وہ پھرتی سے اوپر جاتا، اور بالعموم جلدی ہی کمرہ دریافت کر کے بسکٹ نکال لاتا۔ بیکانکیت تو یقیناً نہیں کہی گئی کہ بو نے اس کی رہنمائی کی۔ لیکن یہ گھر بہت بڑا تھا، اور اس میں بہت سے لوگ رہتے تھے۔ اس لئے یہ مختلف قسم کی بوؤں سے بسا ہوا تھا۔ تاہم یہ بتانا تو ناممکن ہے کہ اس تمام کرتب میں اس کا ذہن کس طرح کام کرتا تھا۔ لیکن میرا خیال ہے کہ اس واقعہ سے انکار کرنا اپنی لیاقت کا خواہ مخواہ اظہار کرنا ہوگا، کہ اس میں تمام موقعہ و محل کا عقلی انکشاف شامل تھا، اور اس انکشاف کے لئے گھر اور اس کے مختلف حصوں کا اکتسابی علم ضروری تھا۔ اب سوال یہ ہے کہ اس انکشاف اور علم، اور ہمارے اس طرح کے انکشاف اور علم میں فرق کیا ہے؟

عملی اختبارات کا مفید ہونا مسلم ہے، لیکن یہ ہرگز نہ سمجھنا چاہئے کہ یہ عقل

حیوانی کی حدود متعین کر سکتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عمل کے حالات طبعی حالات سے اس قدر مختلف ہوتے ہیں کہ حیوان اپنی اعلیٰ ترین طاقتوں اور قوتوں کو بھی بروئے کار نہیں لا سکتا۔ بھڑوں پر عملی اختبارات کی کئی صدیاں گزر جائیں اور ہم کو یہ معلوم نہ ہوتا کہ ان میں سے ایک نوع اپنے سوراخ کے اوپر مٹی دبانے کے لئے کنکری استعمال کرتی ہے۔

اس سلسلہ میں میں البرفلڈ[1] کے گھوڑوں اور دیگر حیوانات کے ایسے ہی کردار کی مثالوں کا ذکر کروں گا۔ یہ مثالیں ان لوگوں کی تنبیہ کے لئے ہیں جو عقل حیوانی کی تقلیل کرتے ہیں[2]۔ ان مثالوں کی توجیہ تو بہت مشکل اور متنازع فیہ ہے لیکن ان سے کم از کم اتنا تو ثابت ہو جاتا ہے کہ گھوڑے میں ادراکی تمیز کا اتنا اعلیٰ درجہ ہوتا ہے کہ جس کو ماہرین نفسیات میں سے وہ لوگ بھی معلوم نہ کر سکے جو اس کے سب سے گہرے دوست ہیں۔

اغلب یہ ہے کہ صرف اعلیٰ حیوانات افراد اشیاء میں بحیثیت افراد اشیاء تمیز کرنا اور ان کی شناخت کرنا سیکھ سکتے ہیں۔ جبلی ادراک جو ہر اً اشیا کی تمیز ہے بحیثیت اس کے یہ اپنی صنف یا نوع کی نمائندگی کرتی ہیں۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ جو حیوانات کہ ایک رفیق زندگی کے ساتھ تمام عمر کاٹ دیتے ہیں اور جو حیوانات کہ اپنے گھونسلوں یا گھروں کے ماحول کے ساتھ اکتسابی مانوسیت کی رہنمائی میں اپنے گھونسلوں یا گھروں

---

[1] Elberfeld

[2] ایک گھوڑے کے متعلق تو کہا جاتا ہے کہ وہ کافی پیچیدہ حساب کے سوالات حل کر لیا کرتا تھا اور اپنے جوابات کا اظہار زمین پر پاؤں مار مار کر کیا کرتا تھا۔ پروفیسر سٹمپف (Stumpf) اور اس کے شاگردوں کا خیال ہے کہ گھوڑے کا یہ کرتب اس بات پر موقوف معلوم ہوتا ہے کہ وہ تماشائیوں کی غیر ارادی خفیف حرکات کو معلوم کر لیتا تھا۔ البرفلڈ کے ھر کرال نے چند گھوڑوں کو اس سے بھی زیادہ پیچیدہ سوالات حل کرنے سکھائے تھے اور بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کو اس میں بہت کامیابی ہوئی۔ لیکن اکثر محققین ان گھوڑوں کے اس کرتب کی توجیہ اس اصول پر نہ کر سکے جس نے انہوں پہلے گھوڑے کے کرتب کی تھی (مصنف)

کی طرف واپس آتے ہیں، وہ افراد اشیا کو بحیثیت افراد اشیا، شناخت کرنا اور ان میں تمیز کرنا سیکھ جاتے ہیں۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ عقلمند کتا اشخاص و اشیا کی بڑی تعداد کی شناخت، اور ان میں تمیز کر سکتا ہے۔ یہ شناخت ابتدائی تصدیق پر دلالت کرتی ہے، اور یہ تصدیق اس وقت صریحی ہو جاتی ہے، جب یہ حیوان فعل صادر کرنے سے قبل حالت تذبذب میں رہتا ہے۔ مثلاً میں اپنے باغ کے دروازے میں داخل ہوتا ہوں، اور دیکھتا ہوں کہ میرا کتا دروازے کے سامنے کوئی ساٹھ گز کے فاصلے پر پڑا سو رہا ہے۔ میری آہٹ پا کر وہ اٹھتا ہے، اور بھونکنا شروع کرتا ہے، گویا وہ مجھے اجنبی اور غیر سمجھتا ہے، اور کاٹنے کے لئے آگے بڑھتا ہے۔ اب اگر میں اس کا نام لے کر نہ پکاروں، یا کوئی اور ایسی حرکت نہ کروں، جس سے وہ مجھ کو پہچان لے، تو جب وہ مجھ سے کوئی بیس گز کے فاصلے پر رہ جاتا ہے، اس کا انداز بالکل بدل جاتا ہے۔ اب وہ دوست بن کر میری طرف آتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ کتے کی بصری تمیز اتنی تیز نہیں ہوتی، جتنی کہ انسان کی۔ جب وہ میرے قریب آتا ہے، تو اس کے کردار میں میاناً دو مختلف حالتوں کا اختلاط و تبادل نظر آتا ہے ایک حالت تو معاندانہ ہوتی ہے، اور دوسری مخالفانہ و موالفانہ فرمانبرداری کی۔ لیکن تھوڑی ہی دیر کے بعد اچانک اس کا تذبذب ختم ہو جاتا ہے، اور وہ نہایت گرمجوشی کے ساتھ میرا خیر مقدم کرتا ہے۔ اگر میں یہ اختبار ہلکی روشنی میں کروں، اور آواز بدل کر اس کا نام پکاروں، تو اس کی حالت تذبذب اور طول کھینچ سکتی ہے۔ اب اس صورت میں اس کا خاتمہ صرف اس وقت ہوتا ہے جب اس کی ناک میرے قریب آتی ہے۔ میری سمجھ میں نہیں آتا، کہ ہم اس بات سے کس طرح انکار کر سکتے ہیں، کہ اس کا یہ کردار ہمارے اسی قسم کے کردار سے مشابہت تامہ رکھتا ہے۔ جب اپنے کسی دوست کو پہچاننے میں ہم کو دقت پیش آتی ہے، تو کیا ہماری حالت بھی بالکل ایسی ہی نہیں ہوتی؟ ہم بھی آگے بڑھنے میں تذبذب کرتے ہیں، اور ہمارے دل میں بھی شکوک و شبہات پیدا ہوتے ہیں۔ ہماری مثال میں یہ تمام کیفیت ایک فعل تصدیق کی وجہ سے معین شناخت، اور استقبال میں بدل جاتی ہے۔ ممکن ہے، کہ ہم اپنی تصدیق کو بایں الفاظ بیان کر دیں کہ "ہائیں تم ہو!" اور یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ یہ الفاظ ہمارے منہ سے صراحۃً نہ نکلیں۔ بعض اوقات اس تصدیق

سے قبل ایک سوالیہ جملہ ہوتا ہے جو "کون ہے زید!" کی صورت اختیار کرتا ہے۔ لیکن اکثر حالات میں یہ سوال الفاظ میں نہیں کیا جاتا، بلکہ جو شخص کہ سامنے کھڑا ہے اُس کا مشتبہ نظروں سے معائنہ کیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ اچانک تصدیق شناخت حاصل ہو جاتی ہے۔ موخر الذکر صورت میں ہماری ذہنی حالت بالکل کتے کی اس ذہنی حالت کے مشابہ ہوتی ہے جب وہ مجھے ذرا تذبذب و تامل کے بعد پہچانتا ہے +

تصدیق استدلال کی ابجد ہے، اور اگرچہ استدلال کے پورے معنوں میں آزادی کے ساتھ کام کرنے والا تخیل، اور زبان کا استعمال بھی شامل ہے، تاہم ادراکی سطح پر بھی ابتدائی استدلال موجود ہوتا ہے۔ استدلال کی جوہری خصوصیت یہ ہے، کہ یہ ایک شئے کے کسی ایسے پہلو، یا اس کی کسی ایسی صفت، کا رد عمل ہوتا ہے جس کی وجہ سے یہ شئے، ہمارے حالیہ مقصد کے لئے کار آمد اور مناسب نظر آتی ہے۔ ذہنی سلسلہ میں بندروں Apes سے نچلے درجہ کے حیوانات میں کسی ایسے کردار کی طرف اشارہ کرنا مشکل ہے، جس سے استدلال مدلول ہوتا ہو۔ لیکن جب ایک بندر مختلف اشیا، مثلاً لمبی لمبی لکڑیاں، رستے وغیرہ کا استعمال کرتا ہے، تاکہ ایک چیز کو اپنی طرف کھینچ سکے، تو وہ ادراکی استدلال کا اظہار کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ وہ حیوان ان مختلف و متنوع اشیا کی اس مشترک صفت کی شناخت کر لیتا ہے، اور اس کا جواب دیتا ہے، جس کی وجہ سے یہ تمام اشیا، باوجود اپنے تمام اختلاف کے، اس حیوان کے لئے کار آمد ہوتی ہیں۔ ہماری مراد ان کی اس صفت سے ہے، کہ یہ کم و بیش وزنی، نرم، اور قابل استعمال، ہوتی ہیں۔ اعلیٰ بندروں میں ابتدائی استدلال کی یہ شہادت اکثر دکھائی دیتی ہے +

حیوانات میں تخیل

حیوانات کے کردار کا بڑا حصہ ادراک، یعنی ان ارتسامات کی شناخت، کے زیر اثر شروع ہوتا ہے، اور یہی ان کے کردار کی رہنمائی کرتا ہے، جو ان کے آلاتِ حس پر مرتسم ہوتے ہیں۔ اس سوال کا جواب دینا آسان نہیں، کہ حیوانات کس

حدتک ان اشیاء پر فکر کرسکتے ہیں، یا کردار کو ان کے مطابق بنا سکتے ہیں، جو ان کے حواس کے سامنے موجود نہیں ؟ لیکن اس میں بمشکل ہی شبہ کیا جائے گا، کہ اعلیٰ حیوانات میں یہ قابلیت بحد وافر موجود ہوتی ہے ۔ غیر موجود، یا بعید، اشیاء پر فکر کرنے کے عمل یا اس کی قابلیت، کے لئے تخیل عام ترین اصطلاح ہے ۔ جب ایک حیوان مستقل مزاجی کے ساتھ اپنے گھر کی طرف سفر کرتا ہے، یا جب ایک کتا سو کر اٹھتا ہے، اور براہ راست اس مقام کی طرف جاتا ہے، جہاں اس نے ایک دن قبل ہڈی چھپائی تھی، یا جب ایک کتا بہت دیر تک اس دروازے کے سامنے کھڑا رہتا ہے جس میں اس کا مالک داخل ہوا ہے، تو اس کردار کی توجیہ بغیر اس فرض کے ناممکن ہے، کہ وہ حیوان کسی طرح اپنے گھر، یا اپنی ہڈی، یا اپنے مالک، کے متعلق فکر کرتا ہے، یا ان کو اپنے تخیل میں لاتا ہے ۔ ایک خوابیدہ کتے کا کردار اکثر اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے، کہ وہ شکار کا خواب دیکھ رہا ہے ۔

پروفیسر ڈبلو، ایس، ہنٹر نے اس بات کی نہایت نادر اور اور صحیح تحقیق کی ہے، کہ گزشتہ، یا غیر موجود، احساسی ادراکات کہاں تک حیوانات اور انسان کے چھوٹے چھوٹے بچوں کی رہنمائی کرسکتے ہیں ۔ اس اختبار کے معمول نے چند اعادوں کے بعد ایک بکس کے تین خانوں میں سے کسی ایک ایسے خانے میں سے خوراک کو حاصل کرنا سیکھ لیا، جو اور خانوں سے اس بات میں مختلف تھا، کہ اس میں روشنی ہوتی تھی ۔ اب وہ معمول پکڑ لیا جاتا تھا، اور روشنی کے ظاہر ہونے کے کچھ عرصہ کے بعد اس خانہ کی طرف روانہ کیا جاتا تھا (یہ عرصہ مختلف اختبارات میں مختلف ہوتا تھا) اس طرح ثابت یہ ہوا، کہ اگر یہ عرصہ ایک خاص کثیر ترین مدت سے متجاوز ہوتا تھا، تو معمول کی ہر نوع براہ راست اس خانے تک نہ پہونچتی تھی ۔ چنانچہ چوہوں کے لئے یہ عرصہ دس ثانیوں کا تھا، کتوں کے لئے پانچ منٹ کا، اور انسان کے بچوں کے لئے، ان کے عمروں کے مطابق، یہ عرصہ بہت لمبا ہوتا تھا ۔ کوہلر نے مندرجہ ذیل مشاہدات بیان کئے ہیں :- اس نے ایک سیب ریت میں دبا دیا، اور اوپر سے ریت کو ہموار کردیا گیا ۔ ایک شمپینزی اپنے پنجروں میں بیٹھا ہوا اس کی تمام حرکت کو بغور دیکھ رہا تھا، مختلف وقفوں، جن

ہیں سے طویل ترین ایک گھنٹے کا تھا۔ کے بعد پنجرے میں ایک لکڑی ڈالی گئی۔
شمپینیزی نے لکڑی اٹھائی، اور پنجرے کے ڈنڈوں کے درمیان میں سے
اس کو نکال کر وہ مقام کھودنا شروع کیا، جہاں سیب دبایا گیا تھا۔ اس
طرح اس نے وہ سیب حاصل کر لیا۔ بعد کے اختبارات میں ان کو اس
مقام پر لایا گیا، جہاں سولہ گھنٹے قبل انہوں نے سیب دبائے جاتے دیکھا تھا۔
اکثر مثالوں میں وہ براہ راست اس مقام پر پہونچے، اور سیب کھود لائے۔
ان اختبارات میں ضروری باتوں کا خاص خیال رکھا گیا تھا۔ لیکن ان سب
سے یہی ثابت ہوا کہ حافظہ نے ان حیوانات کی اس مقام، اور طرز عمل، کی طرف
رہنمائی کی، جس کا انہوں نے مشاہدہ کیا تھا۔ اس بات سے انکار کرنا اپنی
لیاقت کا خواہ مخواہ اظہار کرنا ہوگا، کہ جب انہوں نے صحیح مقام پر ریت
کھودنا شروع کیا ہے، تو ان کے دل میں یہ خیال موجود تھا، کہ سیب اسی
مقام پر دفن ہے +

حیوانات کے تخیل کی اکثر ایسی مثالیں اس مانوسیت پر منحصر معلوم ہوتی ہیں، جن کا
اکتساب فرد حیوان نے کیا ہے۔ لیکن چند مثالوں میں ہم یہ فرض کرنے پر مجبور نظر آتے ہیں،
کہ غیر موجود شئے پر فکر کرنے، یا اس کو تخیل میں لانے، کی قابلیت خلقی ذہنی ترکیب کی صورت
میں پہلے ہی سے موجود ہوتی ہے۔ ایک پیچیدہ چیز کا ایک ایسے نقشے کے مطابق، جو اس
نوع میں مشترک ہے، اور اس چیز کی سابق واقفیت کے بغیر، بنانا ایسی ہی مثال ہے۔
چنانچہ مکڑیاں اسی طرح اپنے جالے تنتی ہیں۔ پھر بعض پرندوں، مثلاً بیا، کا پیچیدہ
اور نفیس گھونسلا بنانا بھی اسی عنوان کے تحت آتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ اگرچہ بیا
کے بچے اس گھونسلے میں پیدا ہوتے، اور بال و پر نکالتے ہیں، جس کی طرح کا گھونسلا ان
کو بعد میں بنانا ہے، تاہم یہ فرض کرنا بہت مشکل ہے، کہ اس گھونسلے کی خاص ساخت
محض روایتی اور رسمی ہے، اور یہ کہ یہ بچے اس گھونسلے کی ساخت کا مطالعہ اس غرض
کو پیش نظر رکھ کر کرتے ہیں، کہ کچھ ماہ بعد ان کو بھی اس طرح گھونسلا بنانا ہے۔ تاہم یہ متبادل
خیالات ہیں۔ یہاں اضطرارات کے محض سلسلے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ یہ حیوان
اپنی نوع کے خاص نمونے اور شکل کو حاصل کرنے میں اپنے کام کو مختلف طریقوں سے حالات

وقت کے مطابق بناتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ گو نسلوں کے اتفاقی نقائص کا کیا علاج۔ اور یہ کہ اس غیر معمولی مواد، اور ان غیر معمولی حالتوں کا استعمال کس طرح ہو سکتا جو رونما ہوتی ہیں +

ان صفحات میں میں عالم حیوانی میں ذہنی وظائف کے ارتقا پر بحث نہیں کر سکتا۔ میں چلتے چلتے اس عقیدہ پر زور دوں گا کہ جبلت اور عقل نہ تو ارتقا کے دو متباعد راستے ہیں، نہ ارتقا کے دو مختلف مدارج۔ برعکس اس کے یہ ہر ذہنی زندگی کے دو پہلو ہوتے ہیں، جن کو ہم تجرید کی مدد سے ممیز کرتے ہیں۔ ایک عام خیال یہ ہے، کہ جبلی کردار "غیر شعوری" ہوتا ہے، اور عقلی کردار "شعوری"۔ اس خیال کے لوگ سوال کرتے ہیں، کہ ارتقا کے کس درجہ پر عقل یا "شعور" نے غیر شعوری جبلت کی بیخ کنی، یا اس کو متغیر کرنا شروع کیا؟ چنانچہ پروفیسر ایس، جے، ہومن اپنی کتاب The Evolution of Animal Intelligence میں لکھتا ہے:۔ "اس وقت تخمیناً بھی یہ نہیں بتایا جا سکتا، کہ ارتقا کے کس درجے پر عقل سب سے پہلے ظاہر ہوتی ہے۔ اس میں البتہ شبہ نہیں ہو سکتا، کہ جبلت ایک دفعہ نہیں، بلکہ کئی مرتبہ، عقل سے بدل چکی ہے۔ احتمال اس بات کا ہے، کہ اعلیٰ درجہ کے Mollusca کی عقل بلحاظ اصلیت Anthropods کے عقل سے بے نیاز ہے، اور ریڑھ دار جانوروں کی عقل کی ترقی دیگر جماعتوں کی عقل کی ترقی پر موقوف نہیں۔ پھر خود Anthropods میں بھی اغلب یہ ہے کہ Arachnids کی عقل اور کیڑوں کی عقل بلحاظ اصلیت مشترک نہیں۔ ممکن ہے، کہ ان دو بڑی جماعتوں میں بھی عقل علیحدہ علیحدہ اس کردار سے پیدا ہوئی ہو، جو خالصتہً جبلی قسم کا ہے"۔ اس تنگدل ارتقائیت میں سپنسر کے اس عقیدہ کی بہت بو آتی ہے کہ متعلقہ ساختوں کے ایک غیر مخصص درجۂ پیچیدگی پر پہونچ جانے کے بعد میکانکی اضطرارات کی ترکیب و باز ترکیب سے "شعور" پیدا ہوا۔ اس غلط اشارہ پر عمل کیجئے ذہن کے ارتقا کو ہم کبھی بھی نہ سمجھ سکیں گے۔ میں نے اپنے قارئین پر یہ بات واضح کرنے کی کوشش کی ہے، کہ ادنیٰ ترین حیوانات کے کردارت بھی ذہن کے مبادی پر دلالت ہوتی ہے، اور یہ کہ ہم مقصدی کردار کو میکانکی اعمال

میں سے پیدا نہیں کر سکتے، کیونکہ ان دونوں میں بُعدُالمشرقین ہے۔ انجام کار ثابت کیا جا سکتا ہے، کہ دونوں اعمال ایک ہی قسم کے ہوتے ہیں۔ لیکن زیادہ احتمال اس کا ہے، کہ غیر عضوی فطرت کے اعمال مقصدی ثابت ہوں گے، نہ یہ کہ حیوانات کا کردار خالصتہً میکانکی ثابت ہوگا۔ اس وقت تک تو ایک قسم کے اعمال کو دوسری قسم میں تحویل کرنے کی تمام کوششیں بے ثمر رہی ہیں۔ اس وقت میکانکی عمل، اور مقصدی کردار، دونوں تخیلات مفید، بلکہ فی الواقع ناگزیر، اور اس لئے صحیح ہیں، اور ان میں سے ہر ایک اپنے اپنے دائرہ عمل میں مساوی طور پر اساسی بھی معلوم ہوتا ہے۔

طبعی انسان کا کردار

ہم عام طور پر طبعی اور مصنوعی کا مقابلہ کیا کرتے ہیں۔ اگر ہم ان کے تقابل پر غائر نظر ڈالیں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ مصنوعی یعنی وہ جو صنعت کی پیداوار ہے، فکر، حسیت اور فعل کی مجتمعہ روایات کے استعمال کا نتیجہ ہوتی ہے اور یہی روایات انسانی تمدن کے مختلف مدارج کو مستحضر کرتی ہیں۔ ہر فرد انسانی کا فطری نشو و نما ان روایات سے بہت گہرا اثر قبول کرتا ہے۔ جو جسم کہ ہم کو اپنے اسلاف سے ورثہ میں ملتا ہے، وہ دیگر ابنائے جنس، خصوصاً اپنے بزرگوں کے ساتھ میل جول سے بہت متغیر ہو جاتا ہے، اور خود ان بزرگوں کا جسم بھی اسی طرح ایک خاص سانچے میں ڈھلتا ہے۔ ہم پر روایات کا وسیع اثر اس زبان سے ظاہر ہوتا ہے، جس کو ہم استعمال کرتے ہیں۔ یہ زبان تقریباً تمام کی تمام ان روایات سے بنتی ہے، جن کو ہم نے اپنے اندر جذب کر رکھا ہے، اور اسی زبان کے استعمال پر ہماری اعلیٰ قابلیتوں کا نشو و بروز منحصر ہوا کرتا ہے۔

یہاں ایک ایسی چھوٹی سی جماعتِ انسانی کی زندگی کو تصور کرنا مفید ہوگا، جس پر انسانی روایات نے کوئی اثر نہیں کیا ہے۔ اس قسم کی جماعت حقیقۃً تو غالباً موجود نہیں، لیکن اصولاً اس کو متصور کرنا ناممکن نہیں۔ اختبار کی غرض سے ایسی جماعت کو پیدا کرنا نفسیات کے لئے بے انتہا فائدہ بخش ہوگا، بشرطیکہ اس اختبار پر کوئی

اخلاقی اعتراض نہ ہوتا ہو۔ لیکن اگرچہ یہ اختبار فی الواقع نہیں کیا جا سکتا، تاہم تخیل میں اس کو کرنا بھی ہمارے لئے مفید ہوگا۔ اس طرح کرنے سے امید ہو سکتی ہے کہ ہم انسانی اور حیوانی کردار کی لازمی مشابہتوں کو معلوم کر لیں گے، اور تخیل میں اس بہت چوڑی خلیج کو پاٹ دیں گے، جو ادنیٰ ترین معلومہ انسان اور اعلیٰ ترین حیوان کے درمیان حائل ہے، اور جو روایتی علم، عقاید، اور حاسات کے اس ذخیرہ کا نتیجہ ہے، جس کو ابتدائی انسانی جماعتوں نے جمع کیا ہے۔ اس جماعت کے اراکین طبعی مرد، عورتیں، اور بچے کہے جا سکتے ہیں۔ اس قسم کا طبعی مرد کس قسم کی مخلوق ہوگا؟ یہ ایک طرف تو وحشی ترین انسانوں، اور دوسری طرف اعلیٰ حیوانات، سے کن باتوں میں مختلف ہوتا ہے؟ موگلی ان تمام احساسی قابلیتوں سے متمتع ہوگا، جن سے کہ ہم متمتع ہوتے ہیں، اور جن اشیاء سے وہ اپنی جبلتوں کی بدولت سروکار رکھتا تھا، ان کے تعلق سے اس کی ادراکی تمیز بہت زیادہ ترقی یافتہ ہوگی، جیسا کہ اکثر وحشیوں کی ہوا کرتی ہے اس میں بھی وہی جبلتیں ہوں گی، جن کے متعلق ہم یہ فرض کرنے کے وجوہ دیکھ چکے ہیں، کہ وہ تمام اعلیٰ عقولی دودھ پلانے والے جانوروں میں مشترک ہوتی ہیں۔ وہ بھی مختلف اشیا و مواقع کے ادراک پر اپنی جبلتوں کے طبعی غایات کے حصول کی ہیجانا کوشش کرتا ہے۔ اس کو بھی اپنی جبلتوں کی اشتہاؤں اور "طلبوں" اور ان جذبی تحریکات، کا تجربہ ہوتا ہے، جو ان جبلتوں کے لئے مخصوص ہیں۔ ہیجانی کوششوں کی کامیابی پر اس کو بھی خوشی یا تشفی ہوتی ہے، اور ان کوششوں میں ناکامی یا ان میں رکاوٹ پر افسوس، اور عدم تشفی، کا تجربہ ہوتا ہے۔ یہ سب باتیں تو اس میں ہونگی، لیکن زبان کے نام سے چند جذبی چیخوں اور آوازوں اور چند اشاروں کے سوا اور کچھ نہ ہوگا۔

اگر ہم کسی ایسے شخص سے دوستی کریں، اور اس کے کردار کا مطالعہ کریں، تو اس مطالعہ کی تشریح و تاویل کا ہمارے پاس سوائے اس ذریعہ کے اور کوئی ذریعہ

لہ کپلنگ (Kipling) نے موگلی (Mowgli) کے نام سے ایک ایسے ہی طبعی انسان کو اپنی کتاب Jungle Tales میں بیان کیا ہے۔ میں نے یہ نام اسی سے لیا ہے (مصنف)

نہ ہوگا جس سے کہ ہم حیوانی کردار کی تشریح و تاویل کرتے ہیں، پھر ہماری تشریح و تاویل بھی اس تشریح و تاویل کے مقابلے میں کچھ ذرا ہی زیادہ یقینی اور مکمل ہوتی ہے، جو ہم ایک عقلمند کتے کے کردار کی کرتے ہیں۔ اس کے کردار اور اعلیٰ حیوانات کے کردار میں بڑا فرق یہ ہوگا کہ یہ زیادہ تر ان اشیا کے مطابق ہوگا، اور ان کی طرف اشارہ کرے گا، جن کا پہلے کسی وقت ادراک ہوا تھا، لیکن جو اس وقت حواس کے سامنے نہیں، اور وہ مواقع و حالات اس کی رہنمائی کریں گے، اور اس سے مدلول ہوں گے، جن کا پہلے کسی وقت تجربہ ہو چکا ہے، اور جن کے آئندہ تجربے کی کوئی امید نہیں۔ غالباً ہم کو معلوم ہوگا، کہ وہ ذخیرہ خوراک، اور چند مادی مملوکات، مثلاً چند کھالوں، ان گھڑ برتنوں، اور اوزاروں، کا مالک ہے، اور ان کی جان کے برابر حفاظت کرتا ہے۔ ان کو وہ مشکل ہی اپنے مقاصد کے مطابق بناتا ہے، بلکہ دراصل ان کا انتخاب وہ صرف اس لئے کرتا ہے، کہ ان سے اس کی مطلب برآری ہوتی ہے۔ پھر کسی پہاڑ کی کھوہ میں غالباً اس کا گھر بھی ہوگا جس میں وہ اور مردوں اور عورتوں کے ساتھ حصہ دار ہوگا۔ پھر وہ ایک خاص عورت کے ساتھ محبت و الفت کا اظہار بھی کرے گا، اور یہ عورت اس کے بچوں کی ماں ہوگی۔ لیکن ہم وثوق کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتے، کہ وہ ان بچوں میں خاص دلچسپی رکھے گا، ان کی حفاظت کرے گا، اور کھلائے پہنائے گا، ان کی اپنی ملکیت کا دعویٰ کرے گا، اور ان سے اس فرمانبرداری و تابعداری کا امیدوار رہے گا، جن کی وجہ سے وہ اس کے ابنائے جنس کے بچوں سے متمیز ہو جائیں گے۔ جو اشارہ کہ اس کا کردار اشیاء بعیدہ کی طرف کرتا ہے، اس کی وسعت سے ہم یہ نتیجہ نکالیں گے، کہ اس قسم کی اشیاء پر اس کی غور و فکر کرنے کی قابلیت، یعنی اس کا تخیل، کسی اور حیوان کے تخیل کے مقابلے میں، بہت زیادہ ترقی یافتہ ہوگا اس کی وجہ یہ ہے، کہ اس کا کردار گزشتہ تجربات کے مطابق مستقبل کی زیادہ پیش بینی پر دلالت کرے گا، اور یہ کہ آئندہ واقعات و حادثات کی روک تھام، اور ان کی تیاری کی غرض سے وہ اپنے فعل کی زیادہ دور رس سکیم تیار کرے گا۔ اس کے علاوہ اس سکیم پر عمل کرنے میں وہ اور اس کے ساتھی ایسا موثر اور متنوع تعاون کریں گے، کہ کوئی اور دودھ پلانے والا جانور نہیں کر سکتا۔ اس ثابت ہوگا، کہ یہ سب اشاروں اور محدود فہرستِ الفاظ کی مدد سے ایک دوسرے کو بہتر طور پر سمجھ سکتے ہیں۔

خواہش

موگلی میں تخیل کی اعلیٰ طاقت کا انکشاف اس طرح بھی ہوتا ہے کہ وہ زیادہ خود مختار ہوتا ہے، افعال و اعمال کو خود شروع کر سکتا ہے، اور اپنی کوششوں کو بہت لمبے عرصوں تک جاری رکھ سکتا ہے۔ حیوانی کردار کے سلسلوں میں سے تمام تو نہیں، لیکن اکثر، سلسلے احساسی ارتسامات کی وجہ سے شروع ہوتے ہیں، اور اگر وہ شئے ہٹائی جائے، جس سے ایک خاص جبلی جواب پیدا ہوتا ہے، تو اکثر صورتوں میں ہیجان ہی مردہ ہو جاتا ہے، یا اس کی جگہ کوئی اور ہیجان لے لیتا ہے، جو کسی اور شئے کا پیدا کردہ ہوتا ہے۔[1] اگر کسی حیوان کو اس سلسلہ فعلیت سے منحرف کر دیا جائے، جو ایک احساسی ارتسام سے شروع ہوا ہے، اور اگر اس انقطاع کی مدت محض تھوڑی سی نہ ہو، تو پھر وہ حیوان شاذ ہی اس فعلیت کی طرف عود کرتا ہے، اور اگر کرتا ہے، تو صرف اس وقت جب یہ اپنے سامنے پھر اسی شئے کو پاتا ہے، جس سے وہ سلسلہ شروع ہوا تھا۔ لیکن ایک کتا وہ ہڈی کھود نکالتا ہے، جو اس نے ایک دن قبل دبائی تھی، درندے اپنے اس شکار کی طرف لوٹ آتے ہیں، جس میں سے انہوں نے کچھ دن قبل تھوڑا سا حصہ کھایا تھا، بھڑ اپنے اس سوراخ کی طرف واپس آتی ہے، جو اس نے تیار کیا ہے۔ اسی طرح شہد کی مکھی اس بکس کی طرف دوبارہ رخ کرتی ہے، جس میں کا کچھ شربت وہ پہلے لے جا چکی ہے۔ ان تمام مثالوں میں کردار یا کوشش کا وہ تسلسل دکھائی دیتا ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے، کہ وہ حیوان اس چیز سے دور ہٹ جانے کے بعد بھی اس پر فکر کرتا رہتا ہے، یا اس کو متخیل کرتا ہے، وہ یہ کہ وہ اس پر صرف بحیثیت شئے کے غور نہیں کرتا، بلکہ اس کو ایک خاص مقام پر سمجھتا ہے۔ ایک بعید[2] شئے کے لئے ایسا فعل اس حالت پر دلالت

---

[1] اگر اشتہا قوی ہے، تو اس کا اظہار اس مبہم بلا غایت بے قراری میں ہوتا رہتا ہے، جو اشتہا کے لئے مخصوص ہے (مصنف)

[2] یہاں اور اس کے بعد میں "بعید" کی اصطلاح سے مراد یہ لے رہا ہوں، جو شئے کہ (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

کرتا ہے، جس کو ہم اپنے آپ میں خواہش کہتے ہیں۔ خواہش کی وسیع ترین معنوں میں تعریف
اس طرح کی جا سکتی ہے، کہ یہ ہیجان ہے، جس کا رخ کسی شئے بعیدہ کی طرف ہوتا ہے۔ لیکن
اس طرح تعریف کرنے سے اس میں وہ تنفری خواہشات بھی شامل ہو جاتی ہیں، جو بالعموم
نفرت کہلاتی ہیں۔ اگر مجھے کوئی قریبی خطرہ، یا کوئی خوفناک چیز، مثلاً ایک جنگلی جانور، ا
یاد آئے، کہ جس کا میں ادراک نہیں کر سکتا، تو بھی مجھ میں بھاگ جانے، اور چھپ جانے،
کا ہیجان پیدا ہوتا ہے۔ یہ ایک تنفری خواہش ہے۔ محدود ترین، اور اصلی معنوں میں
خواہش کی دلالت یہ ہے، کہ کسی چیز کا تخیل ہم میں ایک ہیجانِ فعل کا باعث ہوتا ہے،
لیکن کوئی طبعی، اخلاقی، یا عقلی رکاوٹ اس فعل کے صدور میں مانع آتی ہے، یا اس کو
معطل کر دیتی ہے۔ مثلاً میں خوراک حاصل کرنے کی خواہش کرتا ہوں، لیکن میں مقید ہوں،
یا میں یہ جرارت کرتے ڈرتا ہوں، یا مجھے علم ہے، کہ خوراک تک میری کسی طرح بھی
رسائی نہیں ہو سکتی۔ اغلب یہ ہے، کہ حیوانات کو ان معنوں میں خواہش کا تجربہ نہیں
ہوتا، لیکن ادنیٰ معنوں میں، یعنی کسی بعید شئے کی طرف، یا اس کے تعلق سے، کوشش
کی حیثیت سے، اس کا تجربہ ان کو اکثر ہوتا ہے۔ بالفاظ دگر جس حیوان میں کہ کوئی
جبلی ہیجان پیدا ہوتا ہے، وہ اپنے فعل کو اس وقت بھی نہیں روکتا جب اس ہیجان
کی شئے بعید ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ اس کا یہ ہیجان غالباً ہمیشہ اپنے آپ کو کسی نہ کسی فعل
میں ظاہر کر دیتا ہے۔ اس لحاظ سے ہمارا طبعی انسان حیوانات پر فائق ہوگا۔ اس
میں اعلیٰ صورت کی خواہش موجود ہوگی، یعنی وہ کسی بعید شئے کی طرف جانے، یا اس
سے دور بھاگنے، کا ہیجان محسوس کرے گا، اور اپنے فعل کو روک دے گا۔ فعل کا یہ رکاؤ اس
کے ترقی یافتہ تخیل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ہمارا یہ نتیجہ غیر معقول نہ ہوگا کہ اعلیٰ حیوان میں بعید خوراک،
یا بعید خطرہ، کو متخیل کرنے کی قابلیت ہوتی ہے، اور جب وہ ان میں سے کسی پر فکر کرتا ہے،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) "بعید" ہے، وہ حواس کے دائرہ سے خارج ہے۔ اس لفظ کی اس تخصیص سے
ہماری نفسیاتی اصطلاح کی ایک نہایت تکلیف دہ کمی پوری ہوتی ہے۔ پھر لفظ "حاضر" میں اس کی
ضد کے طور پر استعمال کروں گا، اور اس سے وہ اشیا مراد لوں گا، جو حواس کے سامنے
موجود ہیں، یا ان پر اثر کرتی ہیں (مصنف)

تو اسی کے مطابق اس کا ہیجان فعل کی صورت میں ظاہر ہو جاتا ہے۔ لیکن طبعی انسان بعید خوراک اور بعید خطرے کو ایک ہی جگہ، اور ایک وقت موجود تخیل کر سکتا ہے۔ اس طرح اس کو خوراک کی خواہش ہوگی، لیکن جو فعل کہ اس خواہش کا نتیجہ ہے، وہ خوف کے ہیجان یا جیسا کہ ہم بالعموم کہا کرتے ہیں، حفاظت کی خواہش کی وجہ سے معطل ہو جائے گا، یا رُک جائے گا۔ یہاں فعل کی تعطیل اس حالت میں ہے، جب کہ ہیجانِ فعل اس خواہش کی صورت میں برابر کام کر رہا ہے، جو اس کی شئے کے تخیل کی وجہ سے زندہ ہے۔ یہی تعطیل فعل تمام اعلیٰ عقلی فعلیت، یعنی پورے اور مروج معنوں میں تفکر کی لازمی شرط ہے۔

خواہش اور تخیل

اب ہمارا طبعی انسان ایک طرف تو بعید خوراک کی خواہش کرے گا، اور دوسری طرف بعید شئے کے ڈر کی وجہ سے اپنے غار سے قدم باہر نہ نکالے گا۔ لیکن اس تمام عرصہ میں وہ خوراک اور خطرناک شئے پر برابر غور کرتا رہے گا۔ وہ اپنی چشم تخیل سے دیکھے گا کہ وہ مختلف احتیاطوں کے ساتھ اس خوراک کی طرف جا رہا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ مطلوب خوراک کوئی شکار، مثلاً کوئی ہرن، ہو جو صرف رات کے وقت، اور ایک خاص چشمے کے کنارے دستیاب ہو سکتا ہے، جہاں شیر بھی آتے ہیں، اور ہرن بھی۔ اب موگلی اپنے غار میں بیٹھ کر ہرن کا بھی خیال کرتا ہے، اور شیر کا بھی۔ بھوک اس کو آگے کی طرف دھکیلتی ہے، اور خوف پیچھے کی طرف کھینچتا ہے۔ وہ سوچتا ہے، کہ خطرے کے وقت وہ چشمے کے کنارے پر کسی درخت پر پناہ لے سکتا ہے، جیسا کہ اس نے اس سے قبل بارہا کیا ہے۔ اس کو خیال آتا ہے، کہ روز روشن میں جا کر درخت پر بیٹھ جانا چاہیے، اور رات کے وقت شیروں کی طرف سے اطمینان کر کے نیچے اترنا چاہیے۔ وہ سمجھتا ہے، کہ اس طرح سے وہ بغیر خطرے میں پڑے، خوراک، حاصل کر سکتا ہے، لہٰذا وہ اس پر عمل کرنا شروع کرتا ہے۔ وہ اس تمام کو ایک تجویز کی صورت دے سکتا تھا۔ اور اگر وہ اس سے قبل بہت دفعہ اس قسم کی تجویزیں قائم کر چکا ہے، اور ان پر کامیابی کے ساتھ عمل کر چکا ہے، تو آئندہ کسی مشکل کے درپیش آنے پر، وہ کم و بیش ارادۃً

ایک تجویز قایم کرے گا۔ اس طرح موگلی میں تجویز قائم کرنے یا عمل کرنے سے قبل طرز عمل پر غور و فکر کرنے کی صلاحیت پیدا ہوگی۔ حیوانات کو اگر کوئی دقت پیش آتی ہے، اور وہ اس کو حل کرتے ہیں، تو فعل کے دوران میں مختلف حرکتوں سے حل کرتے ہیں۔ وہ تجویز و سکیم قائم کرنے کے لئے غور و فکر نہیں کرتے، نہ وہ اس تجویز کے قائم کرنے کی غرض سے بیٹھ رہتے ہیں۔ اس ہی تجویز، اور اس ہی مقصدی تدبر کی بدولت طبعی انسان حیوانات پر فوقیت رکھے گا۔ اگر اس کو دقت درپیش آئے گی، تو یہ بہت سے متبادل طرز عمل سوچے گا، اور جب اس کو کوئی ایسا طرز عمل نظر آئے گا، جس سے وہ خطرے کا دفعیہ کرسکتا ہے، تو اس تجویز کے مطابق عمل کرنا شروع کردے گا۔ اب چونکہ اس کے پاس چند بے ڈھنگی چیخوں اور اشاروں کے سوا اور کوئی زبان نہیں، لہذا اس کی تمام تجویزیں عینی اشیا و مواقع تک محدود رہیں گی۔ لیکن یہ تجویزیں بھی تنازع للبقا میں اس کی بہت مدد کرتی ہیں[1]۔

ابتدائی عواطف[2]

ایک اور طریقہ سے بھی موگلی کے کردار میں حیوانی کردار سے زیادہ، تسلسل، اور زیادہ یکسانیت، پیدا ہوسکتی ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ کتے کے سے حیوان میں ایک مخصوص جبلی ہیجان سے اس شئے کے جواب دینے کا میلان پیدا ہوسکتا ہے، جس کی طرف سے وہ طبعًا بے اعتنا تھا۔ چنانچہ وہ چابک کے خوف سے بھاگنا، یا کسی شخص، یا کسی اور کتے، سے دوستی کرنا سیکھ سکتا ہے۔ موگلی اپنے اعلیٰ تخیل کی مدد، اور اپنے تجربے کے ذریعہ، سے مختلف اشیاء کی طرف اس قسم کے دیرپا میلانات بہت آسانی، اور جلدی، سے اکتساب کرسکتا ہے۔ فرض کرو، کہ وہ کسی گہرے غار کا راستہ

---

[1] اس عینی تخیلی فکر پر میں نے زور صرف اس لئے دیا ہے، کہ بعضوں کا خیال ہے کہ ہم الفاظ کا استعمال کئے بغیر فکر کر ہی نہیں سکتے (مصنف)

[2] Rudimentary Sentiments

تلاش کررہا ہے۔ استعجاب کی وجہ سے وہ اس میں داخل ہوتا ہے، اور نہایت حزم و احتیاط کے ساتھ وہ آگے بڑھتا چلا جاتا ہے، یہاں تک کہ روشنی مدھم پڑ جاتی ہے۔ اچانک اس کے کان میں ایک نہایت دہشت خیز آواز آتی ہے، اور وہ خوفزدہ ہوکر واپس بھاگتا ہے۔ اپنے مسکن پر پہونچنے کے بعد وہ اس واقعہ پر غور کرتا ہے۔ اس کا تخیل اسے سمجھاتا ہے، کہ یہ دہشت خیز آواز ایک ایسی چیز کی تھی، جو اسے پکڑ کر تباہ کرسکتی ہے۔ اس نامعلوم چیز کے خیال ہی سے اس کو ڈر لگتا ہے، لیکن استعجاب بھی پیدا ہوتا ہے۔ چند دنوں تک اس کو کسی قسم کا کوئی ضرر نہیں پہونچتا، تو وہ پھر اسی غار کی طرف جاتا ہے۔ وہ اس کے قریب پہونچتا ہے، اور اب کی حیرت پہلے سے بھی زیادہ ہوجاتی ہے۔ لیکن اس کو ڈر بھی زیادہ لگتا ہے، لہذا ہر قدم پر وہ رکتا ہے، اور آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھتا، اور کان کھڑے کرکے سنتا ہے۔ وہ ذرا سی غیرمعمولی آواز یا حرکت، پر بھاگنے کے لئے تیار ہوجاتا ہے۔ لیکن اس کو کوئی حادثہ پیش نہیں آتا، اور ممکن ہے، کہ ساتھیوں کے ہونے کی وجہ سے اس کی حیرت زیادہ ہوجائے، اور خوف کم۔ اب وہ پہلے کی نسبت اور آگے جاتا ہے، اور اس کو یہ دیکھکر خوشی ہوتی ہے، کہ یہاں ایک ٹھنڈے صاف پانی کا چشمہ ہے۔ یہاں وہ اپنی پیاس بجھاتا ہے۔ اس انکشاف کے بعد، جب وہ اس جگہ کو اپنی چشم تخیل کے سامنے لاتا ہے، تو اسے صرف ڈر ہی نہیں لگتا اور تعجب ہی نہیں ہوتا، بلکہ اب اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ اس عجیب و غریب، اور دہشت زا چیز نے اس کو ایسی چیز دی، جس کی اس کو بہت ضرورت تھی، یعنی صاف پانی کا ذخیرہ۔ اب موگلی اور اس کے ساتھی اکثر اس مقام پر آتے ہیں، بلکہ اس کے قریب ہی رہنا سہنا شروع کردیتے ہیں۔ وہ اس عجیب و غریب چیز کے سامنے اپنا سر عبودیت خم کرتا ہے، اور اپنے آپ کو حقیر سمجھتا ہے۔ لیکن جب وہ اس پر غور کرتا ہے، تو اس کو ڈر بھی معلوم ہوتا ہے، اور حیرت بھی ہوتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی وہ سمجھتا ہے، کہ یہ ایک ایسی چیز ہے، جو اس کی اور اس کے ساتھیوں کی بلا شرکت غیرے، ملکیت ہونی چاہئے۔ لہذا یہ سب مل کر راستہ پر پتھروں کی ایک دیوار کھڑی کردیتے ہیں۔ پھر جب خشک سالی کے وقت یہ چشمہ برابر پانی دئے جاتا ہے، تو یہ اسی طرح متشکر ہوتے ہیں، جیسا کہ وہ اس وقت ہوتے ہیں،

جب ان ہی میں سے کوئی اور شخص شکار مار کر ان کے سامنے لا رکھتا ہے + وہ چھوٹی چھوٹی قیمتی اشیا لاتے ہیں، اور اس غار میں رکھتے ہیں، گویا وہ اس کے احسانوں کا بدلہ اتار رہے ہیں۔ اس طرح ہمارا طبعی انسان ایک مرکب قسم کی، اور دیرپا حالت پیدا کرتا ہے، جس کو صحیح معنوں میں عاطفہ[۱] کہتے ہیں۔ مذکورہ بالا مثال میں یہ ایک ابتدائی مذہبی عاطفہ، اور رعب کا عاطفہ، ہوگا، جو تشکر کے ساتھ مل کر احترام کے عاطفہ کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اس کے تخیل نے اس کو ایک ایسی چیز بہم پہونچائی ہوگی، جو اس عاطفہ کے تمام متنوع ہیجانات کا مرکز ہوگی۔ اس کے بعد جب کبھی وہ اس مقام کے قریب آئیگا، یا اس پر غور و فکر کرے گا، تو یہی مختلف ہیجانات اس میں پیدا ہوں گے، اور ان میں سے کوئی ایک حالات وقت کے مطابق، دوسروں کی بہ نسبت قوی تر ہوگا۔[۲]

پھر فرض کرو، کہ جس چھوٹی سی جماعت میں ہمارا طبعی بڑھتا اور پلتا ہے، اسی میں ایک اور جوان مرد ہے، جو اس سے زیادہ طاقتور ہے، اور جو اپنی اس قوت کا جا و بیجا استعمال کرتا ہے۔ وہ موگلی کے حلق میں سے نوالہ نکال لیتا ہے، اور اس سے وہ شکار چھین لیتا ہے، جو اس نے اپنی جان کو جوکھوں میں ڈال کر پایا ہے۔ موگلی اس کی ان زبردستیوں سے نالاں ہے۔ اکثر اوقات ایسا ہوا ہے، کہ اس نے اپنے غصہ کا افعال میں اظہار کیا ہے، لیکن ہر مرتبہ یہ ظالم اس پر غالب رہا ہے، اور اس کو نہایت سخت سزا دی ہے۔ ایسے تلخ تجربات کے بعد ناممکن ہے، کہ موگلی کو اس کا خیال آئے، اور اس میں خوف اور غصہ پیدا نہ ہو۔ دور سے اس کی آواز، یا اوروں کے منہ سے اس کا نام (بشرطیکہ ان طبعی انسانوں میں نام رکھنے کا رواج ہو) سنتے، یا کسی وقت اس کا خیال کرتے ہی سے یہ دونوں جذبات، اور وہ جبلی ہیجانات پیدا ہو جاتے ہیں، جو ان جذبات کے لئے مخصوص ہیں۔ جب یہ ظالم آنکھوں سے دور ہوتا ہے، تو غصہ کا ہیجان غالب ہوتا ہے، اور موگلی خیال کرتا ہے، کہ اس نے اس ظالم پر حملہ کر کے اس کی تکا بوٹی کر دی ہے۔ اور حملہ کرنے کا ہیجان رک جاتا ہے۔ موگلی کو اس ظالم سے نفرت ہوگئی ہے اور یہ نفرت

---

[۱] - Sentiment دیکھو باب ہفدہم (مصنف)

[۲] - چنانچہ میں نے ہندوستان کے ممالک متوسطہ کے پہاڑوں کے ایسے ہی غاروں میں دیکھا ہے کہ سیاہ فام جنگلی پہاڑی لوگ ایک اسی طرح کے چشمہ کے کنارے تحفے تحائف جمع کرتے ہیں (مصنف)

مشتمل ہے اس بات پر، کہ جب کبھی وہ اس کا ادراک کرتا ہے، یا کسی اور طرح اس کو اپنے ذہن میں لاتا ہے، تو اس کو بہت جلدی خوف اور غصہ کا تجربہ ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں نفرت کا عاطفہ اب اس کی ذہنی ساخت کا حصہ بن چکا ہے۔ اس عاطفہ کی نشو ونما خوف و غصہ کی جبلتوں کے تاثری میلانات، اور اس میلان کے درمیانی رابطہ، کا کام دیتی ہے، جس کو اس فرد "ظالم" کی تمیز کرنے کو پہچاننے اور تخیل کرنے سے تعلق ہے، اور محض جس کی وجہ سے یہ تمام اعمال ممکن بنتے ہیں +

اس طبعی انسان کی زندگی کے ایک اور پہلو پر غور کرو۔ جب موگلی جوان ہو جاتا ہے، تو وہ اس نوجوان عورت کی طرف کشش کا ایک نیا ہیجان محسوس کرتا ہے، جس سے اس کی اتفاقاً ملاقات ہوئی ہے۔ اسی قسم کی ایک عورت اس کے غار میں رہتی ہے، کیونکہ اس کے والدین اس کو بچا بچا کے رکھتے ہیں، اور وہ خود بھی بہت شرمیلی ہے۔ جب موسم بہار طویل موسم سرما کی محنتوں اور مشقتوں کا خاتمہ کرتا ہے، تو یہ شہوانی اشتہا موگلی میں بہت قوی ہو جاتی ہے۔ اس کے دل میں ایک لڑکی اپنا گھر کر لیتی ہے، اور خود موگلی کی خواہش اس لڑکی کو دل میں مقید رکھتی ہے۔ وہ اس کی گھات میں بیٹھتا ہے، اور جب وہ لڑکی چشمہ سے پانی بھر کر لوٹتی ہے، تو یہ اس کو روک لیتا ہے۔ اس پر یہ لڑکی چیخنا اور مختلف اشارے کرنا، شروع کرتی ہے، اور بھاگ کر اپنے غار میں پناہ لیتی ہے۔ اگلے دن موگلی پھر اس کو اسی طرح روکتا ہے، لیکن اب وہ ذرا احتیاط سے کام کرتا ہے۔ وہ بخوبی جانتا ہے، کہ اس کی چیخوں کو سن کر اس کا خونی حریف موقعہ پر آجائے گا، لہذا وہ خوشامدانہ طرز اختیار کرتا ہے، اور ایک موٹا تازہ خرگوش اس کے قدموں میں ڈال دیتا ہے، جس کا اس نے اسی غرض سے شکار کیا تھا۔ اس طرح کی بہت سی ملاقاتوں کے بعد وہ لڑکی بلا خوف و خطر اس کے پاس چلی جاتی ہے، بلکہ اس کا خیر مقدم کرتی ہے۔ ایک دن ایک جنگلی حیوان سے لڑائی ان کی ملاقات میں مخلل انداز ہوتی ہے۔ یہ لڑکی چیخ مار کر اس کی طرف آتی ہے۔ اس سے حفاظتی ہیجان تہییج ہوتا ہے، اور یہ اپنی تمام طاقت خرچ کر کے اس جانور کو مار ڈالتا ہے۔ ایک اور دن جب یہ موگلی سے ملتی ہے، تو اس کی حالت یہ ہوتی ہے، کہ وہ موگلی کے ایک رقیب کے آگے آگے بھاگ رہی ہے۔ یہ حالت دیکھ کر موگلی کو غصہ آتا ہے، اور وہ

اس پر حملہ کرکے اس کو بھگا دیتا ہے۔ یا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ لڑائی میں وہ خود مغلوب ہو جائے، کیونکہ یہ رقیب بہت طاقتور ہے۔ اب موگلی زخمی اور کمزور ہوکر وہیں پڑا رہ جاتا ہے۔ وہ گھسٹ گھسٹا کر اپنے غار کی طرف آتا ہے، اپنے زخموں کی مرہم پٹی کرتا ہے، اور اس تمام دوران میں وہ لڑکی، اور وہ رقیب، اس کے ذہن کے ساتھ رہتے ہیں۔ دو متنازع خواہشات اس کی جان کے "دوگونہ رنج و عذاب" بن جاتی ہیں۔ ایک طرف تو رقیب کو تباہ کرکے لڑکی کے مالک بن جانے کی خواہش ہے، اور دوسری طرف اس رقیب کا خوف (اس سے بچنے کی خواہش)۔ اس طرح غور و فکر کے بعد وہ ایک سکیم بناتا ہے، اور جب اس کی طاقت عود کر آتی ہے، تو وہ اس سکیم پر عمل کرتا ہے۔ وہ اپنے رقیب کے لئے اسی مقام پر گھات میں بیٹھتا ہے، جہاں پہلے اس سے لڑائی ہوئی تھی، اور پیچھے سے آکر اس کے سر پر ایسی چوٹ لگاتا ہے، کہ اس کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد موگلی پھر اس لڑکی کی طرف رجوع کرتا ہے، اور جلد ہی اس لڑکی کو اس غار کی طرف لے جاتا ہے، جو اس نے حال ہی میں دریافت کیا ہے۔ اس طرح یہ غار ان دونوں کا گھر بن جاتا ہے، اور ایک خاندان کی بنیاد پڑ جاتی ہے +

ہم فرض کر سکتے ہیں کہ طبعی انسان کچھ اس قسم کی زندگی بسر کرتا ہے، قبل اس کے کہ زبان، اوزار، اور مستقل اجتماعی روایات، اس کو حیوانی کردار کی سطح سے بہت اونچا کرتے ہیں۔ اس زندگی میں عقل، اصول، ضمیر اور فرائض سب کے سب غائب ہوتے ہیں۔ اس زندگی میں مسرت کی، مسرت کے خاطر، وہ تلاش نہیں ہوتی، جو الم کے اجتناب سے متغیر ہو جاتی ہے، نہ یہ زندگی زنجیری اضطرارات کا سلسلہ ہے۔ یہ جبلی ہیجان اور خواہش کی زندگی ہے، جس میں ہیجان اپنے آپ کو اکثر براہ راست فعل میں ظاہر کرتا ہے، لیکن کبھی کبھی یہ ان مشکلات کی وجہ سے رک جاتا ہے، جو فی الواقع در پیش آتی ہیں، یا جن کی پیش بینی کی جاتی ہے۔ پھر یہ ہیجان، خواہش کی صورت میں عمل کرکے، تخیلی تفکر کو باقی رکھتا ہے، اور یہ تفکر بعض اوقات فعل کی سکیم کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، جو رفع مشکلات کے لئے بہت موزوں ہوتی ہے۔

ہم نہیں کہہ سکتے، کہ جس سطح پر ہم نے انسان کو فرض کیا ہے، اس پر وہ زیادہ تر درختوں پر رہتا تھا، یا زمین پر۔ نہ ہم اس کی طرز معاشرت اور طریق بود و باش

کی تفاصیل سے واقف ہیں۔ لیکن یہ تفاصیل اور اس کی عام عادات خواہ درختی ہوں، یا غیر درختی، اس میں شبہ نہیں کیا جا سکتا، کہ یہ اسی قسم کی زندگی تھی، جیسی کہ ہم نے متصور کی ہے۔ یعنی یہ اس قسم کی زندگی تھی جو ان جبلی ہیجانات کے تابع تھی، جو دیگر اعلیٰ اددوہ پلانے والے جانوروں کے جبلی ہیجانات کے مشابہ تھے۔ ان دونوں کی طرز معاشرت میں اگر کوئی فرق ہے تو صرف یہ کہ مقدم الذکر میں پیش بینی اور ربط ضبط زیادہ ہوتا ہے۔ یہ پیش بینی اور ربط ضبط نتیجہ ہوتے ہیں ان اشیا کو متصور کرنے کی اعلیٰ قابلیت کا، جو لحاظ زبان و مکان بعید ہوتی ہیں، اور جد و جہد کے اس تسلسل کا، جو مختلف اشیا کی طرف پائیدار تر عواطف کی وجہ سے ممکن ہوتا ہے۔ اجتماعی انسان کی زندگی بھی ان ہیجانات اور خواہشات کی وجہ سے باقی رہتی ہے، جو ان ہی جبلتوں سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس انسان کی زندگی میں دو بڑے بڑے فرق ہوتے ہیں۔ (۱) مقدم الذکر روایتی علم کے بہت ذخیرہ کو استعمال کرنا سیکھ جاتا ہے۔ اور (۲) اور وہ اس کو دیکھ کر ان کے احکام و اوامر کو سن کر، وہ بہت سے ایسے عواطف قائم کر لیتا ہے، جو اس کی جماعت کے لیے روایتی ہیں۔ یہ عواطف بہت سی اشیا کے متعلق مستقل اور دیرپا خیالات ہیں۔ ان اشیا میں وہ عینی اشیا بھی ہوتی ہیں، جن کو طبعی انسان جانتا ہے، اور وہ مجرد اشیا بھی، کہ جن پر صرف اجتماعی انسان زبان سے غور کر سکتا ہے، یا ان کو متصور کر سکتا ہے۔

فعل انسانی کے تحریمی نظریے اور دیگر نظریات کا مقابلہ

ہم نے فعل انسانی کے متعلق بعض متبادل عقائد، یا نظریات، مثلاً نظریہ اضطرار اور نظریہ مسرت و الم، پر غور کیا ہے اور سب کو ناقص پایا۔ ہم نے فعل انسانی کے ایک اور عام طور پر مسلم نظریے، یعنی نظریہ تصوری حرکی[1] کو بھی ضمناً رد کر دیا ہے۔ اس نظریے کے مطابق تمام افعال "تصورات" کے مظاہر ہوتے ہیں، اور یہ کہ ہر "تصور" بالطبع

---

[1] Ideo-motor theory

حرکت کا میلان رکھتا ہے۔ اس کو رد کرنے کی وجہ یہ تھی کہ میں نے "تصور" کو ایک مبہم اور ابہام خیز اصطلاح کر کے رد کیا ہے۔ لیکن اس نظریہ تصوری حرکی کی تردید میں کچھ باتیں ہم کسی اگلے صفحہ پر بیان کریں گے۔ نظریات فعل کی جانچ پرتال کو مکمل کرنے کے لئے میں یہاں مختصراً چند اور متبادل عقاید کو بیان، اور ان پر تنقید کروں گا۔

بعض مصنفین یہ تو تسلیم کرتے ہیں، کہ حیوانات کے افعال زیادہ تر یا تمام تر جبلی ہیجانات کا نتیجہ ہوتے ہیں، لیکن ان کے نزدیک انسانی افعال کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا۔ یا وہ یہ مانتے ہیں، کہ انسان میں بعض بہت سادہ جبلتیں، مثلاً گھٹنوں پر چلنے، دوڑنے، بلندی پر چڑھنے، دودھ پینے، آوازیں نکالنے، وغیرہ کی موجود ہوتی ہیں، لیکن یہ لوگ اس کے کردار کی پیچیدہ صورتیں اس چیز کی طرف منسوب کرتے ہیں، جس کو وہ "خلقی انعطافات"[1] کہنا پسند کرتے ہیں۔ لیکن ان مصنفین نے ان "انعطافات" کی تعریف کرنے کی تکلیف گوارا نہیں کی۔ اگر وہ یہ تکلیف گوارا کرتے، تو میرا خیال ہے، کہ ان کو معلوم ہو جاتا ہے، کہ یہ اس چیز کے ہم معنی ہیں، جس کو ہم نے جبلی رجحانات کہا ہے۔ "انعطاف" بہت ہی اچھا لفظ ہے۔ جبلی رجحانات کو "خلقی انعطافات" کہنے سے انکار کی کوئی وجہ ہمارے پاس نہیں۔ اسی طرح انفراداً حاصل کئے ہوئے رجحانات کو، جن کو ہم نے عواطف کہا ہے، "اکتسابی انعطافات" کہنے میں بھی کوئی قباحت نظر نہیں آتی۔ ہم کو اعتراض، اور افسوس، اس بات پر ہے، کہ یہ لفظ انسانی اور حیوانی کردار کی جوہری مشابہت کو چھپانے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ میرا خیال ہے، کہ جو لوگ کہ انسان کی مختلف حرکی قابلیتوں کو جبلتیں سمجھتے ہیں، لیکن باوجود اس کے وہ اس کے پیچیدہ تر کردار کو "انعطافات" کی طرف منسوب کرتے ہیں، وہ اس غلط عقیدہ کی وجہ سے گمراہ ہوتے ہیں، کہ جبلت ایک محض حرکی مشین کے ہم معنی ہے۔ ان لوگوں سے ہمارا یہ سوال شائد بے جا نہ ہوگا، کہ وہ اپنی دودھ پلانے جانوروں کے کردار کو کس صنف میں شامل کریں گے؟ یہ جبلت کا نتیجہ ہوتا ہے، یا "انعطاف" کا؟ اگر یہ "انعطافات" کا نتیجہ ہے، تو انعطافات اور جبلتوں میں کیا تعلق ہے؟ ایک خرگوش کسی آواز کی وجہ سے چونک کر اپنے سوراخ

---

[1] "Innate Propensitis"

کی طرف بھاگتا ہے، اور ایک کتا دشمن سے بچنے کے لئے اپنے گھر کی طرف رخ کرتا ہے ۔ کیا مقدم الذکر جبلت کا اظہار کر رہا ہے، اور موخر الذکر "انعطاف" کا؟ "خلوت پسند" بھڑ کا اپنے سوراخ کی طرف لوٹنا جبلت کی وجہ سے ہے کہ "انعطاف" کے زیر اثر؟ کیا کبوتر کا کبوتری کے سامنے سینہ نکال کر چلنا، اور شہوانی اغراض کے لئے اور طریقوں سے اپنے آپ کو ظاہر کرنا جفتی کھانے کی جبلت کا نتیجہ ہے، اور ایک نوجوان انسان کی یہی تمام حرکتیں جماع کے انعطاف کا؟ ظاہر ہے کہ یہ تفریق بالکل بے کار ہے، لہذا یہ اختیار نہیں کی جا سکتی ۔ اگر ہم نوع انسانی کی نسبتہً غیر مخصص جبلتوں کو "خلقی انعطاف" کا نام دیں، اور کیڑوں کے بہت زیادہ مخصص "انعطافات" کو جبلت کہیں، تو ہم کو دودھ پلانے والے جانوروں اور پرندوں کی بحث میں دقت پیش آتی ہے؛ کیونکہ ان کی جبلتیں بلحاظ تخصیص کیڑوں اور انسان کی جبلتوں کے بین بین ہوتی ہیں ۔ کم مخصص اور زیادہ مخصص جبلتوں کے فرق بالکل تدریجی ہوتے ہیں +

فعل انسانی کا ایک اور نظریہ ہے، جو معلمین اخلاق کے ہاں بہت محبوب ہے ۔ ان کا قول ہے، کہ ہمارے کردار کی اعلیٰ صورتیں عقل Reason کا نتیجہ ہوتی ہیں، اور ہمارے سادہ تر اور زیادہ ہیجانی افعال کو وہ اس چیز کی طرف منسوب کرتے ہیں، جن کو وہ "ہوی[1]" "انعطاف" یا "جبلت" کہتے ہیں؛ اور ان الفاظ کے ساتھ "ادنی" کی صفت شامل کرتے ہیں ۔ ان کو ہمارے افعال کی ان سادہ تر صورتوں سے بہت زیادہ دلچسپی نہیں ہوتی؛ اسی وجہ سے ان کو خواہ کسی طرح بیان کیا جائے، یا ان کی توجیہ کسی طرح کی جائے، وہ بالکل معارضہ نہیں کرتے ۔ ان کی اغراض کے لئے صرف یہ کافی ہے، کہ عقل اعلیٰ ترین اصول فعل تسلیم کر لی جائے ۔ ان میں سے بعض عقل کو ضمیر اور ارادہ کے ہم معنی سمجھتے ہیں ۔ عقل، ضمیر اور ارادہ پر میں بعد کے کسی باب میں بحث کروں گا ۔ یہاں میں صرف اتنا کہوں گا، کہ اگر ہمارے کردار کی پیچیدہ تر صورتیں، جن کو ہم اخلاقی جدوجہد کہتے ہیں، ان مجرد اصول کی طرف منسوب کی جاتی ہیں، تو سادہ تر صورتوں

---

[1] Passion

کی تاویل کے مسئلہ پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اتنا البتہ ہوتا ہے کہ اس طرح ایک اور نیا مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے یعنی اب ہم کو کردار کی ادنیٰ صورتوں اور اُن اعلیٰ صورتوں میں تعلقات بیان کرنے پڑتے ہیں جو بالکل مخالف اصول کی طرف منسوب کی جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ میں یہ بھی کہونگا، کہ انسانی کردار کی ادنیٰ صورتوں میں بھی استدلال بہت اہم ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ جب ہمارا طبعی انسان کوئی سکیم بناتا ہے تو وہ ایک سادہ طریقہ سے استدلال کرتا ہے۔ لیکن یہ کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ایسی صورتوں میں اس کے افعال جبلی ہیجانات کا نتیجہ نہیں ہوتے۔ برخلاف اس کے اس قول میں محض یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ جبلتوں کی مقرر کردہ غایات کے حصول کے لئے بہتر وسائل کا انکشاف استدلال کا محتاج ہے۔ خود ہمارا بھی بعینہٖ یہی حال ہے۔ تمام عقلی اعمال کی طرح استدلال بھی جبلی ہیجانات کا مددگار ہے۔ یہ ہمارے افعال کا محرک نہیں ہوتا۔ استدلال سے ہم حصول غایات کے لئے نئے وسائل کا انکشاف کرتے ہیں اور اسی کی مدد سے ہم ان غایات کی ماہیت اور ان کے مزید نتائج کا واضح نقشہ جماتے ہیں، جن کے حصول کی ہم کوشش کر رہے ہیں۔ لیکن جب تک کہ ہم کسی نمائش کے لئے اس وجہ سے کوشش، یا خواہش، نہ کریں کہ ایسا کرنا ہماری فطرت میں ہے، اس وقت تک کوئی استدلال اس کے لئے کوشش، یا خواہش کرنے پر ہم کو مجبور نہیں کر سکتا۔ زائد سے زائد اس سے یہ انکشاف ہو سکتا ہے کہ ہمارے فعل کا نتیجہ اس قسم کا ہے جو ہمارے لئے طبعی غایت بن سکتا ہے، یعنی یہ اس قسم کا ہے، کہ جس سے ہماری فطرت کے کسی جبلی ہیجان کی تشفی ہوتی ہے۔

عمل[1] اور سیرت کی صفات

کردار انسانی کی تاویل کرنے کا ایک اور عام اور مروج طریقہ ہے جس پر یہاں مختصراً بحث کرنا مفید ہوگا کیونکہ یہ غلط مبحث پیدا کر سکتا ہے۔ ہم ایک شخص کو دیکھتے ہیں، کہ وہ ایک بدیہی خطرے کے باوجود اپنے مصمم ارادہ کو پورا کر رہا ہے۔ ہم کہتے کہ یہ بہت بہادری اور جرأت کا کام تھا، یعنی ہم اس کام کو اس کی بہادری اور

---

[1] Conduct

جرأت کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ ایک اور شخص کو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ خطرے سے اپنی جان بچا کر بھاگ رہا ہے۔ اس کے کردار کو ہم بزدلی کا نتیجہ کہتے ہیں۔ ایک اور شخص ہے کہ وہ کسی دوسرے شخص کی بہبودی کے لئے تمام دنیاوی منافع اپنے اوپر حرام کر لیتا ہے، یا اپنی شہرت و عزت قربان کر دیتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ شخص سخی ہے، اور اس کے کردار کو سخاوت کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ ایک چوتھا شخص ہے جو مستحق لوگوں کی امداد سے انکار کرتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ وہ بخیل ہے، اور بخل اس کی اس حرکت کا باعث ہے۔ ہم ایک لڑکے کو دیکھتے ہیں کہ وہ ایک دوسرے لڑکے، یا کسی پنجرے میں بند جانور، کو تنگ کر رہا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ بے درد ہے، اور اس کا فعل بے دردی سے پیدا ہوا ہے۔ روزمرہ گفتگو میں عمل کی یہ مجرد صفات یعنی جرأت، بزدلی، سخاوت، بخل، بے دردی، اور ان کے علاوہ اور بہت سی صفات جبلتوں کے مرادف سمجھی جاتی ہیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ بے دردی کی جبلت مقید جانوروں کو تنگ کرنے والے لڑکے کے افعال کی تحریک کرتی ہے۔ بعض اوقات یہ صفات جذبات سمجھی جاتی ہیں اور جرأت، بے دردی، سخاوت، کے جذبات کا ذکر کیا جاتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ عمل و سیرت کو بیان کرتے میں ہم سینکڑوں ہی صفات استعمال کرتے ہیں، اور ان میں سے ہر ایک، باستثنار چند، ایسی صورت رکھتی ہے۔ یعنی ان میں سے ہر ایک ایک مجرد صفت کا نام ہے جو ہمارے نزدیک ایک معینی فعل میں ظاہر ہوتی ہے۔ اور جب کوئی شخص مناسب مواقع پر اس صفت کا اکثر، یا ہمیشہ ثبوت دیتا ہے، تو ہم کہتے ہیں، یہ صفت اس کی سیرت کا جزو ہے۔ اس کے بعد تمام ان افعال کو جن میں یہ صفت پائی جاتی ہے، خود اس صفت (بحیثیت اس کے کہ یہ انسان کی ساخت کا ایک جزو ہے) کی طرف کرنا کچھ مشکل کام نہیں۔ الفاظ کا یہ استعمال صرف عوام تک ہی محدود نہیں بلکہ ادبی تصانیف میں بھی یہ بہت مضبوط جڑ پکڑ چکا ہے۔ نفسیات کے بعض ممتاز مذاہب بھی عمل و سیرت کی ان مجرد صفات کو جبلتوں اور جذبات کے ساتھ خلط ملط کرتے ہیں۔ لہذا یہ بہت ضروری ہے کہ مبتدی جبلتوں اور ان صفات کا فرق ذہن نشین کر لے۔

کسی فعل کو کسی صفت کی طرف منسوب کرنا ہمارے اس میلان کا نتیجہ ہے،

کہ ہم اس چیز کو حقیقی بنا لیتے ہیں جس پر ہم اسماء ذات کے ذریعہ غور و فکر کرتے ہیں۔ ایک شخص اپنا کوٹ دوسرے شخص کو دے دیتا ہے۔ اب یہ کہنا کہ اس کی سخاوت یا نیکی یا مہربانی اس کے اس فعل کی محرک ہے، ایسا ہی ہے جیسا کہ کہا جائے کہ کسی شخص کا سو جانا نتیجہ ہے نیند آنے کا۔ اس قسم کی ہر مثال میں اگر اس کے عمل میں یہ صفت اکثر ظاہر ہوئی ہے تو اس عمل کو اس صفت کی طرف منسوب کر کے ہم ایک طرح اس عمل کی توجیہ کر دیتے ہیں، کیونکہ اس طرح گویا ہم یہ کہتے ہیں کہ اس کا یہ فعل اس سیرت کے عین مطابق ہے اور یہی وہ کام ہے جس کی ہم اکو اس کی طرف سے امید ہونی چاہئے، کیونکہ اس کے ساتھ ہمارا گزشتہ تجربہ اسی کی امید دلاتا ہے۔ لیکن سیرت کی کسی مجرد صفت کی طرف ایک فعل کا انتساب اس توجیہ کو اس محدود درجہ سے آگے نہیں لے جاتا۔ اس کے برخلاف جب ہم بہ تیقن اس کو کسی جبلت، یا کسی جبلی ہیجان کی کارفرمائی، یا جبلی ہیجانات کے اجتماع، کی طرف منسوب کرتے ہیں، تو اس کی اتنی مکمل توجیہ ہو جاتی ہے جس کی ہم امید کر سکتے تھے۔ یہاں ہم زائد سے زائد یہ کر سکتے ہیں کہ اس نوع میں ان جبلتوں کی تکوین کو بیان کر دیں، اور ایک فرد کی سیرت کے نشو و برد ترکو واضح کر دیں، جو جبلی ہیجانات کے اس نئے انتظام کا نتیجہ ہوتا ہے جس سے اکتسابی انعطافات یا عواطف صورت پذیر ہوتے ہیں +

ایک ایسے فعل پر غور کرو جو عام طور پر بہادرانہ کہا جائے گا۔ ایک لڑکا اپنے باپ کے کھیت پر جاتا ہے اور دیکھتا ہے کہ اس ہی کی عمر کے چند لڑکے کسی جانور کو ایذا پہونچا رہے ہیں۔ یہ مداخلت کرتا ہے اور اگرچہ یہ لڑکے قسمیں دلا کر اور مکے دکھا کر اس کو اس مداخلت سے باز رکھنا چاہتے ہیں لیکن وہ ان کا مقابل کرتا ہے اور ان کو بھگا دینے پر اصرار کرتا ہے۔ اس کا یہ فعل بہادرانہ ہے۔ لیکن کیا اس فعل کو بہادری کی طرف منسوب کرنے سے اس کی تشفی بخش توجیہ ہو جاتی ہے؟ ہم اس فعل کی توجیہ اس چیز سے کرتے ہیں جس کو ہم اس کا محرک کہتے ہیں۔ لیکن کیا ہم کہہ سکتے ہیں کہ بہادری اس کا محرک تھی؟ ظاہر ہے کہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے۔ اگر اس نے غصہ کا اظہار کیا ہے، اور نہایت تندہی کے ساتھ ان پر حملہ کیا ہے، تو کہا جائے گا، کہ اس کا ذہنی محرک غصہ تھا۔ لیکن اس کے غصہ کی بنا کیا تھی؟ وہ کون سا ہیجان

تھا جو مبدل بہ غصہ ہوا؟ ممکن ہے کہ اس کو اس جانور پر رحم آیا ہو، اور یہ بھی ممکن
ہے کہ ان لڑکوں کے اندر آنے سے اس کے قبضہ مالکانہ میں فراق پڑتا تھا، لہذا وہ
ان کو باہر نکالنا چاہتا تھا۔ تیسری صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ان کی حرکتوں اور
باتوں سے اس کی ہتک عزت ہوئی، لہذا اس کو غصہ آیا۔ سب سے آخری صورت
میں اس کا غصہ، جیسا کہ بالعموم ہوا کرتا ہے، اثبات ذات کے ہیجان میں رکاؤ پیدا
ہونے کا نتیجہ تھا۔ اگر وہ طاقتور ہے، اور لڑنے میں ماہر ہے، اور اپنے اوپر کلی اعتماد
رکھتا ہے، تو وہ اس تمام غول کو نہایت آسانی سے بھگا دیتا ہے، اور اس پر غصہ
کی کوئی علامت ظاہر نہیں ہوتی۔ برخلاف اس کے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ خوفزدہ
ہو جائے، اور سخت کوشش کے بعد ان کا مقابلہ کرنے کے لئے تیار ہو۔ ان تمام صورتوں،
اور بالخصوص آخری صورت، میں اس کا فعل بہادرانہ ہوگا۔ لیکن بہادری اس کا
محرک نہ ہوگی۔ اگر اس کا محرک تمام تر، یا زیادہ تر اپنی بہادری کا اظہار ہو، تب
بھی بہادری اس کا محرک نہ بنیگی۔ اس خاص مثال میں اثبات ذات کا ہیجان اس کا
سب سے بڑا محرک ہوگا، اور بہر صورت یہ محرک حیوان پر رحم کھانے کے ساتھ
متعاون ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عمل کی قیمت کا اندازہ، اور اس کے لیے
صحیح صحیح اسماء صفات استعمال، کرنے کے لئے ہم کو اس محرک سے واقفیت کی ضرورت
ہے، جو کام کر رہا ہے۔ ہم عمل کی توجیہ اس طرح نہیں کر سکتے، کہ ایک کم و بیش موزوں
صفت کا نام لے دیں، اور پھر اسم صفت کو اسم ذات میں بدل کر، یعنی صفت مذکورہ
کو حقیقی اور مادی بنا کر، اس کو عامل، یا ہیجانی قوت، یا محرک، فرض کر لیں۔ یہ لڑکا
کسی قدر بہادر اور جری کیوں نہ ہو، بغیر محرک کے یہ کبھی مداخلت نہ کرے گا۔
اس کی بہادری صرف اس وقت ظاہر ہوتی ہے جب کوئی ایسا ہیجان اس کی
تحثیث کرتا ہے، جو کسی جبلت سے پیدا ہوا ہے۔ اگر اس کو جانور پر رحم نہ آتا،
یا اس جگہ کے قبضہ مالکانہ کا خیال نہ آتا، یا اگر وہ اپنا زور چلانا نہ چاہتا، تو وہ،
اپنی تمام بہادری کے باوصف، حیرت، یا نفرت، یا ہمدردی کے ساتھ ان لڑکوں
کی کارگزاری کو دیکھتا، اور ان کے قہقہوں میں شریک ہو جاتا +
ہم کو چاہیے، کہ ہم اپنے، یا اوروں کے کردار کی واقعی، یا فرضی مثال

لیں، اور ان کے امکانی، یا حقیقی، محرکات کو معلوم کرنے کی کوشش کریں۔ تصنیف ہذا کا دعویٰ ہے، کہ ہر صورت میں کوئی جبلی ہیجان، یا دو یا زائد جبلی ہیجانات کا مجموعہ، محرک ثابت ہوگا، بشرطیکہ یہ محرک صحیح طور پر معلوم کیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ جیسا کہ میں نے اپنی کسی اور تصنیف[1] میں لکھا ہے "جبلتیں تمام انسانی فعلیتوں کی اصلی محرکات ہیں۔ کسی جبلت کی ارادی، یا ہیجانی، قوت ہی کی وجہ سے ہر سلسلہ فکر، یہ کسی قدر سرد اور بے جان کیوں نہ معلوم ہو، اپنی غایت کو پہونچتا ہے، اور ہر جسمانی فعلیت کا آغاز ہوتا ہے، اور یہ فعلیت باقی رہتی ہے۔ جبلی ہیجانات ہی تمام فعلیتوں کی غایات معین کرتے ہیں، اور وہ قوت تحریک مہیا کرتے ہیں، جس کی وجہ سے تمام ذہنی فعلیتیں باقی رہتی ہیں۔ سب سے زیادہ ترقی یافتہ ذہن کا تمام عقلی ساز و سامان بھی ایک ذریعہ ہے، جس سے یہ ہیجانات اپنی تشفی حاصل کرتے ہیں، اور لذت و الم کا کام صرف یہ ہے، کہ انتخاب وسائل میں اس کی رہنمائی کریں۔ ان جبلی میلانات، اور ان کے ساتھ ان کے قوی ہیجانات، کو خارج کر دو، تو یہ عضو یہ ہر قسم کی حرکت کے ناقابل ہو جاتا ہے۔ یہ جامد اور بے حرکت پڑا رہتا ہے۔ یہ گویا وہ حیرت انگیز گھڑی ہے جس کی کمانی نکال لی گئی ہے، یا ریل کا وہ انجن ہے جس کی آگ بجھا دی گئی ہے۔ یہی ہیجانات وہ ذہنی قوتیں ہیں، جو افراد اور جماعات کی زندگی کو باقی رکھتی، اور ان کی تشکیل کرتی ہیں۔ ان ہی میں حیات، ذہن، اور ارادہ کا مرکزی راز پوشیدہ ہے"۔

یہ تمام منقولہ عبارت گویا مختصر بیان ہے، اس نظریہ فعل کا، جو ان صفحات میں اختیار کیا گیا ہے۔ اس کو ہم نے "فعل کا نظریۂ تحریضی[2]" کہا ہے۔ یہ کوئی نیا نظریہ نہیں، بلکہ ایک پرانا نظریہ ہے، اور یہ ان تمام نظریوں سے مختلف ہے، جن کو ہم نے باب پنجم میں "فہم عامہ اور محرکات" کے عنوان کے تحت بیان کیا ہے۔

منقولہ بالا عبارت میں میں نے اتنی تحریف کی ہے، کہ میں نے ان عادات کا، بحیثیت محرکات فعل، ذکر نہیں کیا، جو جبلتوں سے پیدا ہوتی ہیں۔

---

[1] "Introduction to Social Psychology" صفحہ ۴۴ (مصنف)

[2] "Hormic Theory of Action" باب دوم میں اس کو بالتفصیل بیان کیا جا چکا ہے (مصنف)

اس کی وجہ یہ ہے کہ اب میرا عقیدہ ہے کہ حرکی عادات بذات خود توانائی کے سرچشمے یا "تحتیئات" نہیں ہوتیں۔ میں اپنے اس عقیدے کو باب چہارم اور باب ششم میں بیان کر چکا ہوں۔ مجھے کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمام بیان مزید تشریح کا محتاج ہے۔ بہت ممکن ہے کہ یہ بیان ابیقورس کے پیرو پر صادق نہ آتا ہو۔ یہ شخص انتہائی درجے کا سوفسطائی مزاج ہوتا ہے اور عمداً حصولِ مسرت کا خواہاں رہتا ہے۔ اسی طرح بعض مثالیں معمولی انسانوں کی بھی ایسی ملتی ہیں جو پیروانِ ابیقورس کی طرح طالب مسرت ہوتے ہیں۔ ان پر بھی یہ بیان صادق نہ آئے گا۔ باب نہم میں اس صنف افعال اور اس لذتی نظریئے پر بحث کروں گا جو اس کی وجہ سے قابل قبول معلوم ہوتا ہے۔ یہاں صرف اتنا تسلیم کر لینا کافی ہے کہ ہم یقیناً ان مواقع کی خواہش اور تلاش کرنا سیکھ جاتے ہیں جن میں ہم اپنے جبلی ہیجانات کو کامیابی کے ساتھ اور اس لئے تشفی بخش طریقے سے استعمال کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ مسرت کے اساسی اثر کا نتیجہ ہے جو مستقبل کی پیش بینی کرنے کی قابلیت کی ترقی کے ساتھ ساتھ ترقی کرتا ہے۔ اگر ایک طریق عمل سے ایک خاص جبلی ہیجان کی تشفی ہو جاتی ہے تو مسرت کے اثر سے ہم اسی قسم کے حالات میں اسی طرح عمل کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ اس اثر کا اگلا درجہ یہ ہے کہ یہ ان حالات کی تلاش کرتے ہیں جن میں یہ ہیجان پیدا ہوگا اور اس طرح جن میں اسی قسم کی کامیاب فعلیت کی گنجائش ہوگی اور ہم کو اسی قسم کی تشفی حاصل ہوگی۔ چنانچہ اکثر ہوتا ہے کہ ہم شکار کے لئے جاتے ہیں حالانکہ ہم کو پیٹ بھرنے کے لئے شکار کی ضرورت نہیں ہوتی۔

اپنے طبعی میلانات کی مسرت انگیز کارفرمائی کی اس خواہش کی واقعیت و حقیقت کو تسلیم کرنا نفسیاتی لذتیت کے نظریے کو قبول کر لینے کے ہم معنی نہیں ہو سکتا اس وجہ سے کہ اس نظریے کا دعویٰ ہے کہ مسرت یا خواہش مسرت (یا الم یا نفرتِ الم) ہر فعل کی اولی محرک

ہے۔ اس کے برخلاف ہم کو معلوم ہوا ہے، کہ نام نہاد خواہش مسرت ہمیشہ جبلی ہیجان کی کامیاب کارفرمائی کا نتیجہ ہوتی ہے، اور یہ کہ وہ مسرت، جو زمانہ ماضی میں ہمارے تجربے میں آئی تھی، اور وہ مسرت جس کی ہم کو زمانہ آئندہ میں خواہش ہے، دونوں، جبلی ہیجانات کی کارفرمائی پر منحصر، اور اس کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ ان کے بغیر نہ ہم کام کریں گے، اور نہ مسرت کا تجربہ ہوگا +

ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ طبعی انسان کی تحریض ایک حد تک اس مسرت انگیز فعلیت سے بھی ہو سکتی ہے، جس کا اس کو پہلے کسی وقت تجربہ ہو چکا ہے۔ اس کی اکثر فعلیتوں کی تحریک، جیسا کہ ہم پیچھے دیکھ چکے ہیں، براہ راست جبلی ہیجانات، اور خواہش، سے ہوتی ہے۔ لیکن ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ غیر معمولی خوشحالی، اور وفور خوراک، میں بھی ہو سکتا ہے، کہ وہ شکار کرنے کے لئے نکل جائے، نہ اس لئے، کہ اس کو خوراک کی خواہش ہے، بلکہ صرف اس وجہ سے، کہ اس کا تخیل شکار حاصل کرنے کی مسرت کا نقشہ کھینچتا ہے، اور یہ کہ وہ اپنی فعلیت کی تجدید کا خواہشمند ہے۔ اگر وہ صرف اسی وجہ سے شکار کے لئے نکلتا ہے، تو اس کا شکار کرنا محض دل لگی (Sport) ہوگا۔ اس میں شبہ نہیں، کہ دل لگی زیادہ تر اسی طرح کی ہوتی ہے۔ اس میں ہم اپنے آپ کو ایسے حالات میں لے آتے ہیں، جن میں ہمارے جبلی ہیجانات اس غرض سے پیدا ہوں گے، کہ ہم اس تشفی سے لطف اندوز ہو سکیں، جو ان کی کامیاب کارفرمائی کا لازمہ ہوتی ہے۔ "دل لگی" بازی (Game) سے بہت قریب کا تعلق رکھتی ہے، اور بازی کے متعلق جو کچھ ہم نے کسی گزشتہ باب میں کہا ہے، اس پر مسرت کی ثانوی خواہشات پر موجودہ بحث کی روشنی میں یہ اضافہ کر لینا چاہئے، کہ بازیوں کی تجدید زیادہ تر ان تشفیوں کی خاطر ہوتی ہے، جو ان سے ہم کو حاصل ہوتی ہیں۔ چنانچہ ان میں کامیاب جد وجہد کی تشفی، اپنی مہارت وطاقت کے اظہار کی تشفی، دوسروں کی مصاحبت کی تشفی، یا (پہیلیاں بوجھنے کی طرح کی بازیوں میں) پہیلی بوجھنے کی کامیاب کوشش سے ہمارے استعجاب کی تشفی، شامل ہوتی ہے۔

یہاں تک حیوانی اور انسانی کردار کا جو مطالعہ ہم نے کیا ہے، اس میں ہم نے ان دونوں کو ایک خارجی حیوان تسلیم کیا ہے۔ ہم نے عام الفاظ میں تا بحد امکان، اس کے کردار کی توجیہ کرنے کی کوشش کی ہے، اور اس توجیہ میں تجربہ کے اس بیان سے کوئی مدد نہیں لی جو صرف باقاعدہ مطالعۂ باطن کی مدد سے مرتب کیا جا سکتا ہے۔ اب ہم اسی مطالعۂ باطنی کی طرف توجہ کرتے ہیں، یعنی کردار کا داخلی مطالعہ شروع کرتے ہیں۔

ہم نے گزشتہ صفحات میں صرف اصنافِ کردار ہی کو عام الفاظ میں بیان نہیں کیا، بلکہ کردار کے ان واقعات سے، جو ہمارے مشاہدے میں آئے، بعض نتائج بھی اخذ کئے ہیں، جن سے ہم کو عام ذہن کی ماہیت اور ساخت، اور خصوصاً مختلف انواعِ حیوانات (جس میں انسان بھی شامل ہے) کے ذہنوں کی ماہیت و ساخت کا علم ہوتا ہے۔ اسی طرح مطالعہ باطنی میں ہمارا مقصد صرف یہی نہ ہوگا، کہ ہم عام الفاظ میں اس راستہ کو بیان کر دیں، جو ہمارا تجربہ اختیار کرتا ہے، بلکہ ہم ایک فطری انسانی ذہن کی ماہیت اور ساخت کے متعلق اپنے انتاجی بیان کو وسیع اور مکمل کرنے کی کوشش بھی کریں گے۔

باب ہشتم

ادراکی تفکر

جو راستہ کہ ہمارا تجربہ اختیار کرتا ہے، اس کو بیان کرنے کے لئے مناسب و موزوں اصطلاحات کا انتخاب بہت ضروری ہے۔ اس ضرورت کی طرف میں تمہیدی باب میں بھی اشارہ کر چکا ہوں۔ اگر ہم شروع ہی میں "احساسات" و "تصورات" کا استعمال کریں، اور ان کو اشیا، یا اس مواد کے ٹکڑے فرض کر لیں جس کو "شعور" کہتے ہیں، تو ہمارا تمام بیان ایک ناقابل علاج غلط بحث کے زہر سے متاثر ہو جائے گا لہٰذا ہم کو اپنے اس عقیدہ پر ثابت قدم رہنا چاہئے کہ "تجربہ کرنا" ذہنی فعلیت کے ہم معنی ہے اور یہ کہ تجربہ کرنا کسی ذہن یا ذات کی فعلیت ہے جو کسی چیز کا یا کسی حیثیت سے تجربہ کرتا ہے۔ لفظ "چیز" کی طرح لفظ "شے" بھی روزمرہ گفتگو میں ایک مادی چیز پر دلالت کرتا ہے، جس کا مسلسل وجود ہے، اور جو ایک خاص لمحے کے ماحول سے بصورت ایک کل کے منتزع کی جا سکتی ہے۔ لیکن ہم اس کو وسیع تر معنوں میں بھی استعمال کر سکتے ہیں اور اس سے ہر اس چیز کی طرف اشارہ کر سکتے ہیں، جس پر ہم فکر کرتے ہیں، یا جس پر کوئی ذات فکر کر سکتی ہے۔

"اشیاء بعیدہ" کے مقابلے میں "اشیاء حاضرہ" یعنی وہ اشیاء جو حواس

کے سامنے حاضر ہوتی ہیں، اور ان پر اثر کرتی ہیں، پر فکر کرنا تفکر کی سب سے زیادہ سادہ، اور سب سے زیادہ ابتدائی صورت ہے۔ تمام حیوانات اور انسان کے چھوٹے بچوں کا تفکر اسی قسم کا ہوا کرتا ہے۔ بہت ممکن ہے، کہ "شئے حاضرہ" مکاناً ہم سے بہت دور ہو، لیکن جب تک کہ اس سے خارج ہونے والی توانائی ہمارے آلات پر قابل احساس اثر کرتی ہے، اس وقت تک ہم اس کو "حاضر" ہی کہیں گے۔ میرے کمرے کے دوسرے سرے پر جو آگ جل رہی ہے، وہ "شئے حاضرہ" ہے، اگر اس کی گرمی میری جلد کو موثر طریقہ سے تہیج کر رہی ہے۔ میرا کتا ایک "شئے حاضرہ" ہے جب میں اس کو باہر بھونکتا ہوا سنتا ہوں۔ چاند ایک "شئے حاضرہ" ہے جب اس کی روشنی میری آنکھ پر پڑ کر میرے شبکیئے میں تہیجات پیدا کرتی ہے۔ لیکن اگر کوئی سیاہ بادل آکر چاند کو چھپالے، یا دروازہ بند ہو جانے کی وجہ سے چاندنی رک جائے، تو یہ میرے لئے "شئے بعیدہ" بن جاتی ہے۔ ہماری زندگی بہت شئی، اور ہردم بدلنے والی "اشیاء حاضرہ" کے درمیان گزرتی ہے، اور کم از کم حالت بیداری میں ہم اکثر اشیاء حاضرہ پر فکر کرتے ہیں۔ لیکن اگر ہم اشیاء بعیدہ پر فکر کرتے ہیں، تو احتمال اس بات کا ہوتا ہے، کہ ہم اشیاء حاضرہ کو نظر انداز کر دیں گے۔ جب ہم کسی شئے حاضرہ پر فکر کرتے ہیں، تو کہا جاتا ہے، کہ ہم کو اس کا ادراک ہو رہا ہے۔ یہ لفظ "ادراک" کے اصطلاحی معنی ہیں۔ روزمرہ گفتگو میں اس کے معنی بہت وسیع، اور سست ہوتے ہیں۔

عام طور پر کہا جاتا ہے، کہ ہم ایک وقت میں صرف ایک چیز پر فکر کر سکتے ہیں۔ یہ بیان کہاں تک قابل تحدید ہے، اس پر ہم بعد میں غور کریں گے۔ سردست ہم اس کو تقریباً صحیح سمجھ سکتے ہیں، لیکن اس کے لئے بھی ہم کو ان الفاظ کے وسیع ترین معنی لینا پڑیں گے۔ جو "اشیاء حاضرہ" کہ ہمارے ارد گرد ہیں، ان سب میں سے صرف ایک کے ساتھ ہم کو تعلق ہوتا ہے، اور اس ہی کا ہم ادراک کرتے ہیں۔ لیکن ہو سکتا ہے، کہ یہ ایک شئے بہت پیچیدہ اور ملتف ہو۔ یہ بہت سی طبیعی اشیاء پر مشتمل ہو سکتی ہے، جو تمام "اشیاء حاضرہ" ہیں، اور اگر میں چاہوں، تو ان میں سے ہر ایک کا منفرداً ادراک کر سکتا ہوں۔ مثلاً میں ایک پہاڑ کی چوٹی پر کھڑا ہو کر ایک قصبہ کا ادراک

کرتا ہوں ۔ اب اشیاء حاضرہ کے تمام میدان میں سے کس قدر رقبہ کا میں ایک لمحہ میں ادراک کروں گا، یا اس پہ غور کروں گا، اس کا انحصار میری اس وقت کی غرض پہ ہوتا ہے۔ اگر میرا مقصد یہ ہے، کہ ایک دور دراز قصبہ کی شناخت کروں، تو میں اس تمام قصبہ کا، بحیثیت ایک شئے کے، ادراک کرتا ہوں، جو چراگاہ، یا جنگل، سے گھری ہوئی ہے۔ اگر میرا مقصد یہ ہے، کہ میں اس میں ایک خاص گھر کی شناخت کروں، تو میں تمام گھروں کا باری باری ادراک کرتا ہوں، اور ان میں سے ہر ایک دوسری اشیاء کے ساتھ مخصوص مکانی اضافات رکھتا ہے۔ کسی چیز کا ادراک صرف اس وقت ممکن ہوتا ہے، جب وہ چیز، یا اس سے خارج ہونے والی توانائی، کسی آلہ حس پہ اثر کرتی ہے، اور اس میں ایک عصبی رو کا آغاز کرتی ہے، جو براہِ راست دماغ کی طرف منتقل ہوتی ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے اردگرد کی مادی دنیا کی تمام خوبیوں اور عجیب و غریب چیزوں کا ادراک صرف اس وقت ممکن ہوتا ہے، جب مادی اشیا توانائی کی ان ندیوں کو مہیا کرتی ہیں۔ اسی طرح اخلاقی دنیا کی تقدیر و تخمین بھی توانائی کی ان ندیوں پہ موقوف ہوتی ہے، جو ہمارے آلات حس پہ اثر کرتی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صرف آلات حس کے ذریعے سے ہم کو ایک دوسرے کا علم ہوتا ہے، ہم ایک دوسرے کا ادراک کرتے ہیں، اور اپنے تجربہ یعنی اپنے علم، اپنے تاثر، اور اپنی جد و جہد، کی اطلاع دہی کرتے ہیں[1]۔ آلاتِ حس میں سے ہر ایک ایک خاص قسم توانائی کو وصول کر سکتا ہے، اور اُن احساسی اعصاب کے سروں پہ اس کو مرتکز کر سکتا ہے، جو اس کے اندر ہوتے ہیں۔ اس کے ساتھ یہ ان کو دیگر اقسام توانائی کے اثر سے محفوظ رکھتا ہے۔ اس طرح ہمارے آلاتِ حس دراصل توانائی کی ان ندیوں میں انتخاب کرنے کے آلات ہیں، جو ہم پر اثر کرتی ہیں۔ یہ ایک انفعالی

---

[1] اس عقیدے کی تائید میں کافی شہادت موجود ہے، کہ یہ بیان اطلاقی صحت نہیں رکھتا، یعنی یہ کہ مافی الضمیر کی اطلاع دہی بعض اوقات بلا واسطہ طریقے سے بھی ہوتی ہے۔ لیکن اگر یہ "دوراثری" (Telepathic) اطلاع دہی واقعہ ہے، تو یہ اس عام بیان کی نادر استثنا ہے (مصنف)

انتخاب ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے آلات حس کی صورت چھلنی کی سی ہوتی ہے جو چھوٹے
چھوٹے ذروں کو تو نکال دیتی ہے اور بڑے بڑوں کو روک لیتی ہے۔ چنانچہ آنکھ روشنی
کو اعصاب بصری (جو حدقہ چشم کی اندرونی سطح پر ایک ساتہ میں پھیلے ہوئے ہیں) کے
سروں پر مرتکز کرنے کے لئے خاص طور پر موزوں ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ ان کو گرمی،
میکانکی دباؤ، یا کشیدگی، اور کیمیاوی اثرات، سے محفوظ بھی رکھتی ہے۔ ہمارا کان
ہوا کے نازک ترین ارتعاشات کو سمعی عصب کے سروں پر جمع کرتا ہے، اور ان
کو دیگر اثرات سے بچاتا ہے۔ ناک اور زبان میں وہ آلات حس ہوتے ہیں، جو ان
مادوں کے کیمیاوی تہیجات کا جواب دیتے ہیں، جو علی الترتیب ہوا میں تیر رہے
ہیں، یا پانی میں حل ہوئے ہوئے ہیں۔ جلد میں وہ آلات ہیں، جو نہایت نزاکت
کے ساتھ تمام میکانکی دباؤ اور کشیدگی سے متاثر ہوتے ہیں۔ اس ہی میں بعض اور
آلات ہیں جن میں حرارت کے تغیرات سے موثر تہیج پیدا ہوتا ہے۔ ان کے علاوہ
عضلات، رباطات، سطحات مفاصل اور جسم کے اندر اور جھلی کی مختلف
سطحات ہیں، جن میں وہ آلات ہیں، جو اضطراری دباؤ یا کشیدگی سے بہت جلد
تہیج ہو جاتے ہیں۔ یہ مختصر خاکہ ہے، ان آلات حس کا، جن کی مدد سے تمام ادراک
ممکن ہوتا ہے۔

ہماری گردوپیش کی دنیا میں توانائی کی بعض صورتیں ایسی بھی ہیں، کہ جن کے
لئے ہمارا کوئی آلہ خصوصیت کے ساتھ موزوں نہیں، لہذا یہ ہمارے فعل ادراک میں
داخل نہیں ہوتیں۔ آلات حس کی خصوصیات بذات خود مطالعہ کا ایک وسیع میدان
ہے۔ اس کے متعلق بہت سی تصانیف ہیں، اور بہت سے واقعات ہیں، جو ضبط
تحریر میں آچکے ہیں، لیکن بدقسمتی سے اس مطالعہ کی مشکلات اس قدر بڑی ہیں،
کہ ہم اس وقت اس طریقہ کو تشفی بخش طور پر بیان نہیں کر سکتے، جس سے توانائیاں
احساسی اعصاب کو تہیج کرتی ہیں، یا اعصاب ان تہیجات کا جواب دیتے ہیں۔ اس
کے متعلق بہت سے متنازع فرضی قیاسات ہیں، لیکن ان میں سے کوئی
بھی کلیتہ تشفی بخش نہیں۔ بصارت پر غور کرنے سے ہماری جہالت کا اندازہ
ہو سکتا ہے۔

بصری ادراک

ایک معمولی انسان جب قوس و قزح یا دھوپ کے کسی اور طیف[1] پر نظر ڈالتا ہے، تو اسے مختلف رنگوں مثلاً سرخ، نارنجی، زرد، سبز، سبزی آمیز نیلا، نیلا اور ارغوانی کی ایک قطار دکھائی دیتی ہے اور ان رنگوں کے بیچ بیچ میں مختلف قابل تمیز انتقالی کیفیات ہوتی ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ رنگوں کی کیفیات کی اس قطار کا ہر قابل تمیز حصہ ایک خاص تعداد کے اثیری ارتعاشات کا نتیجہ ہوتا ہے اور یہ ارتعاشات طیف کے اس خاص حصہ کی روشنی بنتے ہیں۔ اس سے ہم کافی تیقن کے ساتھ نتیجہ نکالتے ہیں کہ رنگ کی ہر قابل تمیز کیفیت کا ادراک کسی ایسے طبیعی کیمیاوی عمل پر دلالت کرتا اور موقوف ہوتا ہے جو دماغ میں جاری ہے اور جو اس کیفیت کے لئے مخصوص ہے۔ اس کے علاوہ اگر ہمارا رنگوں کا ادراک مادی اشیاء کی تمیز اور شناخت میں وفاداری کے ساتھ ہماری مدد کرتا ہے تو ضروری ہے کہ ان دماغی اعمال اور روشنی کی ہر اس شعاع کے تعداد ارتعاش میں کوئی مخصوص اور مستقل مطابقت ہو جو آنکھ پر پڑتی ہے۔ لیکن ہم نہیں جانتے کہ یہ مطابقت کس طرح پیدا ہوتی ہے۔ اس کے متعلق دو مختلف قسموں کے قیاسات ہیں۔ ایک قسم قیاسات کے مطابق تو ہر احساسی عصب مختلف قسموں کے تہیج یا ارتعاش کی صلاحیت رکھتا ہے اور یہ کہ ہر عصبی ریشہ اس ارتعاش کو منتخب کر کے دماغ کی طرف لے جاتا ہے جو بلحاظ تعداد اس اثیری ارتعاش کے مطابق ہے جو اس پر عمل کرتا ہے۔ دوسری قسم قیاسات (جس کو مخصوص عصبی توانائیوں کا نظریہ کہتے ہیں) فرض کرتی ہے کہ دماغ کے بصری حصے میں جو عصبی عمل ہوتا ہے اس کی صورتیں بلحاظ تعداد بہت محدود ہیں۔ چنانچہ بعض صرف تین تسلیم کرتے ہیں، بعض چار، بعض پانچ اور بعض چھ اور دس۔ مثلاً ٹامس ینگ کا مشہور نظریہ ہے جس میں منجملہ اور خوبیوں کے ایک خوبی یہ ہے کہ اس میں پاکیزہ سادگی پائی جاتی ہے۔ یہ دماغ میں صرف تین قسموں کے ایسے عصبی عمل تسلیم کرتا ہے جو آنکھ کے تہیج کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک ان تین ہی سے علی الترتیب

---

[1] Spectrum

سرخ، سبز، اور نیلے رنگ کا ادراک معین ہوتا ہے، بشرطیکہ یہ منفرداً واقع ہوں، اور ان تینوں کے مختلف نسبتوں یا شدتوں میں ملنے سے رنگوں کی باقی سب کیفیات پیدا ہو جاتی ہیں۔ یہ نظریہ جس صورت میں کہ پہلے پہل بیان کیا گیا تھا اس میں شبکیے، عصب بصری، اور دماغ میں تین قسموں کے ریشے فرض کئے گئے تھے، اور خیال یہ تھا، کہ ان میں سے ہر ایک تین اساسی تغیرات میں سے فقط ایک کے قابل ہے، اور یہ کہ ہر ایک طیف کے فقط ایک حصہ کی روشنی کے لئے سب سے زیادہ حساس ہے۔ اس نظریے میں بہت سی ترمیمات پیش کی گئی ہیں[۱]۔ لیکن ہر نظریے میں بڑی بڑی کڑی مشکلات در پیش آتی ہیں، یعنی یہ کہ کوئی کلیتہً صحیح نہیں +

احساسی کیفیات اشیا کی علامات ہیں

ہمارے دیگر حواس کا بھی یہی حال ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگرچہ حواس کا مطالعہ بہت دلکش ہے، اور ہر مسلم ماہر نفسیات کی تربیت کا جزو ہونا چاہیے، اور اگرچہ یہ مطالعہ بہت دلچسپ نظری مسائل سے بھرا پڑا ہے، تاہم اس مطالعہ نے ابھی تک اتنی ترقی نہیں کی ہے، کہ ہم ماہر نفسیات کو کوئی تفصیلی علم مہیا کر سکیں۔ ایک اساسی اہمیت کا بڑا واقعہ البتہ ایسا ہے، جس کو ثابت شدہ سمجھنا چاہیئے۔ یعنی یہ کہ کسی ایسے طریقہ سے، جس کو ہم سمجھ نہیں سکتے، ہمارے احساسی تجربے کی کیفیات تقریباً مستقل طور پر، ہمارے آلاتِ حس کے تہیج کی ان مختلف صورتوں کے ساتھ متلازم ہو جاتی ہیں، جو ہماری گرد و پیش کی اشیا کا نتیجہ ہوتی ہیں + اس طرح تجربہ کی یہ کیفیات ان اشیا کے وجود کی علامات بن جاتی ہیں، جو ان تہیجات کا باعث ہوتی ہیں +

تجربے کی یہی کیفیات، جو ہمارے آلاتِ حس کے تہیج سے پیدا ہوتی ہیں "احساسات"

---

[۱] میں نے چند قیاسات کے اضافہ سے اس مشہور نظریے کو واقعات کے مطابق بنانے کی کوشش کی ہے۔ دیکھو میرا مضمون مندرجہ رسالہ "مائنڈ" سلسلۂ جدیدہ، جلد ۲، بہ عنوان "Thomas Young's Theory of Light and Colourisation"

کہلاتی ہیں۔ اس لفظ میں کوئی قباحت نہیں تاوقتیکہ ہم ان "احساسات" کو ہستیاں' یا اشیاء' نہ بنالیں' اور تجربے' یا خود ذہن کو ان عناصر کی بچہ کاری فرض نہ کرلیں۔

جو فلسفی کہ احساسی تجربے کے واقعات سے لاعلم ہیں' اور حواس کی عضویات سے بھی واقف نہیں' انہوں نے ان نام نہاد احساسات پر گرد و غبار کا ایک طوفان اٹھایا ہے۔ لیکن اس کا اعتراف ہے' کہ حیاتِ ذہنی میں احساسی تجربے کی اہمیت کو صحیح طور پر بیان کرنا بہت مشکل ہے۔ یہ اشکال اور غلط مبحث زیادہ تر اس بات کا نتیجہ ہے کہ اگرچہ احساسی کیفیات معمولاً اور ابتداءً اشیا کی علامات تھیں' جو ہمارے اعمال تمیز و شناخت میں ہماری رہنمائی کرتی تھیں' تاہم مطالعہ باطنی میں ہم ان میں سے کسی ایک کیفیت کو نہایت آسانی سے اپنے فکر کا مفکور بنا لیتے ہیں' بعینہ اس طرح جیسے کہ ہم دیگر شئون تجربات' مثلاً خواہشات' تشغبوں' اور جذبی تحریکات' کو اپنے فکر کا مفکور بنا لیا کرتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے' کہ احساسی کیفیت' جو شئے کی محض علامت تھی اس شئے کے ساتھ گڈمڈ کردی جاتی ہے' جس کی یہ علامت تھی' اور بعض اوقات تو یہ دونوں ہم معنی سمجھ لی جاتی ہیں۔ یا دوسرے الفاظ میں طبیعی شئے' ایسے ہی احساسی تجربات' یا "احساسات" کا مجموعہ' یا مرکب' فرض کی جاتی ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے' کہ جب میں چاند کی طرف نظر کرتا ہوں' تو مجھ کو ادراک ایک زرد دھبہ کا ہوتا ہے' اور صرف یہی زرد دھبہ ہوتا ہے' جس کا میں ادراک کرتا ہوں۔ اس طرح چاند زردی کے تجربے' یعنی "زرد کیفیت کے ممتد احساس" کے ہم معنی ہو جاتا ہے۔ اسی طرح تمام طبیعی دنیا کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ بھی "احساس" کے دھبوں پر مشتمل ہے۔ اس کے بعد اس سوال پر گرما گرم مباحثہ شروع ہوا' کہ احساسات' جو طبیعی اشیا کے ہم معنی سمجھے جاتے تھے' میرے ذہن کے اندر ہوتے ہیں' یا خارجی مکان میں؟ اس کا جواب کسی نے کچھ دیا اور کسی نے کچھ۔ یہ تمام غلط مبحث زیادہ تر اس واقعہ کا نتیجہ ہے' کہ بدقسمتی سے فلاسفہ کا معمول یہ ہے' کہ وہ ادراک کی بحث میں بصری تجربات' یا ان اشیا کی مثال لیتے ہیں' جن کا بصری ادراک ہوتا ہے[۱]۔

---

[۱] - اگر تمام فلاسفہ اندھے پیدا ہوتے' یا بصری ادراک کو ہاتھ لگانے کی ان کو ممانعت کردی جاتی' تو بہت سا غلط مبحث غائب ہو جاتا۔ (مصنف)

اگر ہم احساسی تجربہ کی ایک اور صنف پر غور کریں تو ہم نہایت آسانی سے اس غلط مبحث سے بچ سکتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب ہم موٹر کی آواز سنتے ہیں تو اس احساسی تجربہ کو موٹر نہیں کہتے۔ اسی طرح گلاب کی بو کو گلاب نہیں کہا جاتا، نہ آگ کی گرمی کو آگ کہا جاتا ہے۔ ان تمام صورتوں میں احساسی تہیج سے پیدا ہونے والے تجربہ کی احساسی کیفیت بداہتہً نفسی طبیعی شئے نہیں ہوتی۔ یہ اس شئے کی محض علامت ہے اور اس شئے پر فکر کرنے کا ایک سبب۔ یہ اس شئے کے وجود کی وہ علامت ہے جس کی وجہ سے یہ ذہن میں آتی ہے یا جو ہماری فکر کا باعث بنتی ہے۔ شاذ ہی ایسا ہوتا ہے کہ ایک سادہ احساسی کیفیت ہمارے ادراک کو متعین کرنے کے لئے کافی ہوتی ہے، یا ہم کو اس قابل بناتی ہے کہ ہم ایک طبیعی شئے کی شناخت کرلیں[1]۔

ایک سادہ دنیا

ہم ایک ایسی طبیعی دنیا متصور کرسکتے ہیں، جو معدودے چند اصناف و انواع اشیاء پر مشتمل ہے، اور ہر صنف یا نوع کے ارکین ایک دوسرے کے بالکل مشابہ ہیں۔ ہر صنف یا نوع ہمارے آلاتِ حس کو ایک ایسے طریقے سے تہیج کرتی ہے، جو اس کے لئے مخصوص ہے اور صرف یہی ایک واحد طریقہ ہے جس سے یہ ہمارے آلاتِ حس کو تہیج کرتی ہے۔ اس صورت میں ہم کو احساسی تجربے کی اتنی ہی کیفیات کا علم ہوگا، جتنی کہ انواع اشیا ہوتی ہیں، اور ہر کیفیت صرف ایک نوع کے مقابل اور اس کے وجود کی لازمی

---

[1] ادراک کی سب سے زیادہ تکلیف دہ صورت شاید وہ ہے، جس میں ہم کسی چیز (مثلاً چاند) کو دیکھتے ہیں اور وہ دو دکھائی دیتی ہے۔ اس کی ہم کوئی تشفی بخش توجیہ نہیں کرسکتے۔ کیا ہم کہیں گے کہ ہم کو دو چاند دکھائی دے رہے ہیں، یا چاند کی دو تمثالات ہماری نظر کے سامنے ہیں؟ یا یہ کہ آلۂ حس کے غیر معمولی عمل سے وہ تلازم مختل ہوجاتا ہے، جو عام طور پر احساسی تجربہ اور شئے مہیجہ میں ہوا کرتا ہے؟ (مصنف)

اور غیر متغیر علامت ہوگی (یا زیادہ صحت کے ساتھ یوں کہنا چاہئے کہ یہ اس نوع کے کسی رکن کے وجود کی علامت ہوگی) اسی طرح ہم ایک ایسی ہستی بھی متصور کر سکتے ہیں جو اس سادہ دنیا میں رہتی ہے اور جس میں اتنے ہی جبلی میلانات ہیں جتنی کہ یہ احساسی کیفیات۔ ان میں سے ہر میلان ہر کیفیت اور ہر نوع اشیا کے مقابل ہے۔ یہ میلان صرف اس احساسی ارتسام کی وجہ سے عمل کرے گا جو ہر نوع کے لئے مخصوص ہے۔ اس ہستی کی تمام زندگی ہیجانی افعال کا ایک سلسلہ ہوگی اور ان افعال میں سے ہر ایک فعل یکے بعد دیگرے ایک مناسب سادہ احساسی ارتسام سے پیدا ہوگا۔ سادہ حیوانات کی زندگی بھی اسی کے قریب قریب ہوتی ہے لیکن یہ اس وجہ سے نہیں کہ وہ ایک سادہ تر دنیا میں رہتے ہیں بلکہ اس وجہ سے کہ وہ اشیا کی ایک بہت بڑی تعداد کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ یہ حیوانات اشیا کا بحیثیت ممیز منفرد اشیا کے جواب نہیں دیتے بلکہ وہ ان کو جنسی اشیا یعنی نمائندہ جنس، صنف، یا نوع سمجھتے ہیں۔

شناخت تین قسموں کے احساسی نمونوں پر مبنی ہوتی ہے

لیکن ہماری طبیعی دنیا اس قدر سادہ نہیں۔ یہ بہت زیادہ مرکب ہے۔ اس میں کوئی دو طبیعی اشیا کلی مشابہت نہیں رکھتیں۔ یہاں تک کہ دو توام بھائی بھی مشابہت تامہ نہیں رکھتے۔ لہٰذا اقسام اشیا میں، ایک ہی قسم کے افراد اشیا میں، تمیز کی بہت بڑی گنجائش ہے۔ اور جو حیوان کہ اشیا میں بہتر طریقہ سے تمیز کر سکتا ہے، وہی انجام کار کامیاب رہتا ہے۔ اشیا میں اور اصناف اشیا میں اور ان کی تمیز کی قابلیت کا ارتقا حیات ذہنی کی تمام اعلیٰ صورتوں کی بنا ہے۔ یہ تمیز ممکن ہوتی ہے صرف ان ارتسامات یا تہیجات کے غیر محدود ترکب و تنوع کی وجہ سے، جو طبیعی اشیا ہمارے آلات حس پر کر سکتے ہیں۔ ان ارتسامات کا ترکب و تنوع تین قسموں کا ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ طبیعی اشیا تین قسموں کے نمونے پیش کرتی ہیں، کیفی، زمانی اور مکانی۔

کیفی نمونے

اول۔ ہو سکتا ہے، کہ وہ شئے ایک طبعاً مرکب ارتسام ہم تک ایصال کرے، جس کا ہر ایک عنصر، یا جزو، ہم میں مقابل کا سادہ احساسی تجربہ پیدا کر سکتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ کیفی نمونہ پیش کرتی ہے۔ جب کسی آلہ حس پر اس قسم کے مرکب ارتسام کا اثر ہوتا ہے، تو جو احساسی تجربہ ہم کو حاصل ہوتا ہے، اس کی کیفیت اس کیفیت سے مختلف ہوتی ہے، جو اس مرکب ہیج کے کسی ایک جزو کی وجہ سے پیدا ہونے والے تہیج کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اور اکثر اگرچہ ہمیشہ نہیں، ہم مطالعہ باطن سے کیفیت کے ترکیب کو معلوم کر لیتے ہیں، جو طبیعی ہیج کے ترکیب کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس کی بہترین مثال موسیقی کی سُریں ہیں۔ ایک اچھا دوشاخہ، ایک مناسب Resonator کی مدد سے، ہمارے کان تک آواز کی ایسی موج ایصال کرتا ہے، جو کیفاً سادہ ہوتی ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ مشق اور تمیز کی کوشش کی کوئی مقدار بھی اس کے ترکیب کو معلوم نہیں کر سکتی۔ یہی وجہ ہے، کہ ہم سننے سے دو ایسے دوشاخوں میں تمیز نہیں کر سکتے، جن سے ایک ہی طرح کی آواز پیدا ہوتی ہے۔ لیکن جب گھنٹی بجائی جاتی ہے، یا کھینچا ہوا تار چھیڑا جاتا ہے، تو ہوا میں مرکب ارتعاش پیدا ہوتا ہے، جس میں مختلف تعدد کے بہت سے سادہ ارتعاشات ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہوتے ہیں۔ ان ارتعاشات میں سے سست ترین کا تعدد اگر وہی ہو، جو ایک خالص دوشاخے کی آواز کا ہوتا ہے، تو ہم اس سُر کو دوشاخے کی سُر کے مشابہ معلوم کر لیتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ہم کو ایک کیفی فرق کا بھی وقوف ہوتا ہے۔ اب اگر ہم اس قسم مشاہدات کے ماہر ہیں، تو ہم احساسی تجربے میں بھی اس ترکیب کو معلوم کر سکتے ہیں، جو تہیج پیدا کرنے والی ہوا کی موج کے ترکیب کا مقابل ہے۔ ہم اس مرکب کیفیت میں ان عناصر کا انکشاف بھی کر سکتے ہیں، جو ہوا کی اس مرکب موج میں سے ہر ایک موج کی شرح ارتعاش کے مقابل ہوتے ہیں۔ یہ واقعات عام طور پر اس طرح بیان کئے جاتے ہیں، کہ دوشاخہ آواز کا ایک سادہ "احساس" پیدا کرتا ہے، اور یہ کہ مرتعش تار ایک مرکب یا ملتف "احساس" کا باعث ہوتا ہے، جو بہت سے سادہ "احساسات" کے امتزاج سے پیدا ہوتا ہے +

واقعات کے اس طرز بیان کے جواز میں صرف یہ کہا جا سکتا ہے، کہ یہ مختصر ہے، آسان ہے، اور اس سے سہولت ہوتی ہے۔ لیکن یہ گمراہ کن بہت ہے، کیونکہ اس کی ایک دلالت یہ ہے، کہ مختلف "احساسات" بصورت منفرد اشیا، عالم وجود میں آتے ہیں، یا شاید یہ کہ ان کو ایک ایک کرکے "غیر شعور" کی کال کوٹھری میں سے "شعور" کی روشنی میں لایا جاتا ہے، اور اس کے بعد ان میں امتزاج ہوتا ہے۔ بعینہٖ اس طرح جیسے کہ دودھ اور شربت کے قطرے ممتزج ہو کر میٹھا دودھ بناتے ہیں، جس میں دونوں اجزا ترکیبی کے خواص پائے جاتے ہیں۔

یہ بات بہت اہم ہے، کہ احساسی کیفیت کے اس ترکب کا علم ہم کو صرف اس وقت ہوتا ہے، جب ہم مطالعۂ باطن کرتے ہیں، اور تجربے کی کیفیت کو اپنے فکر کا مفکور بناتے ہیں۔ جب تک کہ ہم طبعی حالت میں ہوتے ہیں (یعنی جب احساسی تجربات طبعی اشیا کی محض علامات ہوتے ہیں) اس وقت تک ارتسام کا ترکب صرف تمیز اور شناخت کی بنا بنتا ہے۔ جب ہم کوئی خالص سُر سنتے ہیں، تو کہتے ہیں، کہ "یہ دو شاخے کی آواز ہے" اور جب گھنٹی کی مرکب سُر سنائی دیتی ہے، تو ہم کہتے ہیں، کہ "گھنٹی بج رہی ہے"۔ اسی طرح اگر ایک گھنٹی اور ایک کھنچا ہوا تار یکے بعد دیگرے ہوا کی ایسی موجیں پیدا کرتے ہیں، جن کے سب سے نچلے، یا اساسی، ارتعاشات کا تعدد ایک ہی ہوتا ہے، تو ہم ان دونوں سروں کو متشابہ کہتے ہیں (با اصطلاحاً ہم ان کو ایک ہی اساسی امتدادیت (Pitch) کا کہتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی اس تجربہ کی دونوں کیفیات اس طرح مختلف ہوتی ہیں، کہ ہم سروں میں تمیز، اور گھنٹی اور تار کی شناخت، کر سکتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ جو مرکب موجیں ان دونوں سے خارج ہوئی تھیں، وہ اگرچہ اساسی جزئی سروں کے تعدد کے لحاظ سے متشابہ تھیں، لیکن ان میں اعلیٰ جزئی موجوں کے تعدد کے لحاظ سے اختلاف تھا۔ ہم کو اس تمیز کی مشق ہے، تو ہم ہر ایک مرکب ارتسام میں ان کیفیات کو منکشف کر سکتے ہیں، جو ان میں سے ہر ایک جزئی موجوں کے مقابل ہوتی ہیں۔ لیکن یہ تحلیلی تمیز گھنٹی اور تار کی شناخت ہماری اس تصدیق کی لابدی شرط نہیں، کہ یہ دونوں آوازیں مختلف ہیں۔ ایک احساسی تجربے کی مرکب کیفیات کی قابل تمیز کیفیات جس قدر زیادہ متشابہ ہوتی ہیں، اسی قدر زیادہ مشکل ان کی تمیز ہوتی ہے، یا جیسا کہ روزمرہ گفتگو میں کہا جاتا ہے، اسی قدر گہرے

طور پر ان کا امتزاج ہوتا ہے، دوسرے الفاظ میں مطالعہ باطن کے وقت اسی قدر مشکل اس مرکب تجربے کی تحلیل ہوتی ہے۔

عام طور پر ایک ہی آلۂ حس کے تہیج سے پیدا ہونے والی مختلف کیفیات زیادہ مشابہت رکھتی ہیں، بہ نسبت ان کیفیات کے، جو دو مختلف آلاتِ حس کے تہیج کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ چنانچہ تمام سمعی کیفیات باہم بہت زیادہ مشابہ ہوتی ہیں۔ بصری کیفیات، یا ذائقہ، یا لمس کی کیفیات کسے ان کو اتنی مشابہت نہیں ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ مختلف حواس کے یک وقتی تہیج سے پیدا ہونے والی مرکب کیفیات، تقریباً تمام ہو۔ توں میں، مذکورہ بالا معمول میں آسانی سے تحلیل کی جا سکتی ہیں۔ تاہم ایک شئے کی ہماری شناخت بعض اوقات مختلف حواس کے تہیجات کے اجتماع پر مبنی ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر تم لیمو نیڈ کا ایک گھونٹ لو، تو عام طور پر تم شناخت کر لیتے ہو کہ یہ لیمونیڈ ہے۔ یہاں مرکب احساسی تجربہ تمہارے لئے لیمونیڈ کی علامت ہے۔ لیکن اگر تم کسی وجہ سے مطالعہ باطن شروع کر دو، تو تم آسانی کے ساتھ ترشی اور مٹھاس، (دو کیفیات، جو زبان کے ممیز آلاتِ حس کے تہیج کا نتیجہ ہوتی ہیں)، اور لیموں کی خاص بو (ایک کیفیت، جو ناک کے آلاتِ حس سے حاصل ہوتی ہے) اور ٹھنڈک (ایک کیفیت، جو منہ کے اندر کی مخاطی جھلی میں منتشر آلاتِ حس کے تہیج پر موقوف ہوتی ہے) کو آسانی سے منکشف کر لیتے ہو۔ تم گزشتہ تجربے کی روشنی میں ان ممیز کیفیات میں سے ہر ایک کو مرکب طبعی شئے، یعنی لیمونیڈ کے اجزائے ترکیبی کی علامت مان لیتے ہو۔ چنانچہ مٹھاس شکر کی علامت ہے، ترشی اور بو لیموں کی، اور ٹھنڈک اور لمس پانی کی۔ اسی طرح ایک ماہر موسیقی اپنے مرکب سمعی تجربے کی تحلیل کر کے جن مختلف کیفیات کو حاصل کرتا ہے، ان کو وہ مختلف باجوں کی علامت سمجھتا ہے۔

ایک کیفی نمونے میں کیفیات کی یہ متعاقب تمیز، یا ان مختلف اشیا کی شناخت جن پر یہ کیفیات دلالت کرتی ہیں، وقت چاہتی ہے۔ تاہم باوجود اس کے کہ مرکب احساسی ارتسام کی عمر چند لمحوں کی ہوتی ہے، ہم کسی نہ کسی طرح کی تمیز کر ہی لیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ احساسی تجربہ تہیج کے ختم ہو جانے کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔

زمانی نمونے

شناخت میں مدد کا دوسرا بڑا ذریعہ احساسی ارتسامات کا تسلسل و تعاقب ہے، جس سے احساسی تجربے کا متغیر راستہ پیدا ہوتا ہے۔ یہ گویا زمانی نمونہ ہے۔ چنانچہ اگر میں "غٹرغوں" کی آواز سنوں تو میرا ذہن فوراً کبوتر کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، حالانکہ صرف "غٹر" یا صرف "غوں" سے یہ بات پیدا نہیں ہوتی۔ ان دونوں کیفیات کے تعاقب کے بار بار تجربے کی وجہ سے اب یہ میرے لئے ایک بامعنی کل بن گیا ہے۔ اس لئے جب مجھ کو دوبارہ یہی تجربہ حاصل ہوتا ہے تو میرا ذہن اسی پرندے کی طرف منتقل ہوتے کی طرف مائل ہوتا ہے، اور میں بجا طور پر کہہ سکتا ہوں کہ اس کو سنتا یا اس کا ادراک کرتا ہوں۔ سمعی ارتسامات بالخصوص خاص خاص تسلسل میں واقع ہوتے ہیں۔ اس کی مثال ہم کو اکثر حیوانات کی آوازوں اور چہچہوں میں ملتی ہے۔ ایسی مثالوں میں ہماری شناخت احساسی تجربے کی صرف کیفیت اور شدت ہی پر نہیں، بلکہ کیفیات کے تعاقب، اور شرح تعاقب پر بھی موقوف ہوتی ہے۔ جب ترتیب تعاقب، اور ان پہلوؤں کے درمیان کیفیت و شدت کے تعلقات ہمارے لئے مانوس ہوتے ہیں جن پر تجربہ کا راستہ مشتمل ہوتا ہے تو شناخت زمانی تسلسل و تعاقب سے متعین ہوتی ہے اگرچہ ہو سکتا ہے کہ متعاقب مواقع پر واقعی کیفیات بالکل مختلف ہوں۔ اس کی بہترین مثال اس وقت ملتی ہے جب ایک ہی گیت مختلف اوقات میں مختلف باجوں پر گایا جائے، اور ہم اس کی شناخت کر لیں۔

احساسی تجربے کے متعاقب پہلوؤں کا علم ایک زمانی نمونہ بناتا ہے، جو ایک شئے کی علامت بن جاتا ہے۔ اس کو بعض اوقات احساسات کا زمانی اجتماع کہتے ہیں۔ اگر ہم یہ جملہ استعمال کرتے ہیں، تو پھر ہم کو یہ خیال رکھنا چاہئے کہ ہماری مراد یہ نہیں کہ منفرد "موجود ہستیاں" یعنی "احساسات" مجتمع ہوتے ہیں۔ زمانی نمونہ سمعی ادراک میں بہت اہمیت رکھتا ہے۔ لمسی ادراک میں بھی یہ کسی حد تک شریک ہوتا ہے لیکن اور قسم کے ادراکات میں اس کو بہت ہی کم دخل ہوا کرتا ہے۔ یہ واقعات اس طرح بھی بیان کئے جا سکتے ہیں کہ ہم اس نمونہ کو "ایک اعلیٰ قسم کی شئے" کہیں۔ بالفاظ دگر یہ ایک ایسی شئے ہو گی، جو

من حیث ہی، قابل شناخت ہے، اگرچہ متعاقب مواقع پر یہ مختلف احساسی کیفیات کے واسطہ سے ہمارے سامنے آتی ہے[1]۔

مکانی نمونے

اوراک کو تیسری بڑی مدد اس واقعہ سے پہنچتی ہے کہ دو یا زائد احساسی ارتسامات، جو ہماری احساسی سطحات کے مختلف حصوں پر عمل کرتے ہیں، اکثر صورتوں میں مقاماً علیحدہ یا ممیز معلوم کئے جا سکتے ہیں، حالانکہ جو تجربہ اس سے پیدا ہوتا ہے، اس کی کیفیات ناقابل تمیز ہوتی ہیں۔ اگر میں چاندنی رات میں آسمان کی طرف منہ کروں، اور مجھے دو ستارے، سنک اور سنددن[2] دکھائی دیں، اور اس کے بعد اگر میں سنک سے سنددن کی طرف نگاہ پھیر لوں، تو میرے ان دونوں احساسی تجربوں میں کوئی قابل احساس فرق نہیں پڑتا۔ اور اگر میں ان کو ایک کل کے دو اجزا سمجھوں، تو مجھ کو ان دونوں میں فرق معلوم ہو جاتا ہے۔ یہ فرق تمامتر، اور صرف اس قسم کا ہوتا ہے، جس کو ہم مقام یا جگہ کا فرق کہتے ہیں۔ اب اگر میں اپنی نگاہ اس مجمع النجوم کی طرف پھیر لوں، جسے "The Plough" کہا جاتا ہے، تو میں اس کو روشنی کے مختلف نقاط کے اضافی مقامات کی وجہ سے فوراً پہچان لیتا ہوں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ گزشتہ تجربے کی مدد سے یہ نقاط ان اضافی مقامات میں ہونے کے سبب سے میرے لئے کل بن جاتے ہیں۔ یہ نمونہ اس کی خصوصیت امتیازی ہے، اور اسی سے میرا ذہن اس مجمع النجوم کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

ایک مجموعی احساسی تجربے کے مقاماً علیحدہ حصوں کو اس طرح ملانا بعض اوقات "مکانی اجتماع" کہلاتا ہے۔ ایک مرکب احساسی ارتسام کے حصوں میں مکانی تمیز اور ان کا اجتماع بصری اوراک میں بہت اہمیت رکھتے ہیں۔ جس طرح صرف زمانی نمونہ یعنی حصوں کے زمانی اضافات کسی شئے کی شناخت کے کافی ہو سکتے ہیں، حالانکہ اس کی کیفیات مختلف ہیں، اسی طرح بصری اوراک میں ممکن ہے کہ شناخت تمامتر مکانی نمونہ

---

[1] یہ ایک اور مثال ہے جس سے احساسی کیفیات اور اشیا کو ہم معنی سمجھنے کی لغویت ظاہر ہوتی ہے چنانچہ ہم جانتے ہیں کہ گیت ایک ہی رہتا ہے، اگرچہ تمام احساسی کیفیات مختلف ہیں۔ (مصنف)

[2] Castor and Pollux

مبنی ہو۔ مکانی نمونہ جس کی میں شناخت کر سکتا ہوں، مثلاً مثلث متساوی الاضلاع، مربع، مخمس، میرے لئے "ایک اعلیٰ قسم کی شئے ہے"۔+

بصارت میں مکانی اضافات کی اہمیت اس اہمیت سے کہیں زیادہ ہے، جو زمانی اضافات کو سماعت میں ہوتی ہے۔ سمعی ارتسامات کے تسلسل و تعاقب میں سے اگر کیفیت کے تمام فروق خارج کر دئے جائیں، اور ایک ہی کیفیت مختلف زمانی نمونوں میں دہرائی جائے، تو اس قسم کے ان نمونوں کا تنوع بہت محدود ہو جاتا ہے، جن کی ہم شناخت کر سکتے ہیں۔ لیکن بصارت میں کیفیت کے فروق نہ ہونے کے باوجود ہم لا انتہا مختلف مکانی نمونوں کی شناخت کر سکتے ہیں۔ چنانچہ آسمان پر کے تمام مجامع النجوم ہمارے لئے قابل شناخت ہیں۔ پھر نمونے کی بصری شناخت اس نمونہ کی امتدادیت، یا اس کے حصوں کے ظاہری فاصلے، یا میرے، یا میرے اعضا کے تعلق سے ان کے مقام، پر منحصر نہیں ہوتی۔ The Plough قطب تارہ کے گرد چکر لگانے میں خواہ کسی مقام پر پہونچا ہو، ہم اس کی شناخت کر لیتے ہیں، اگرچہ یہ راستہ بنانے میں اس کا لمبا محور ۳۶۰ درجہ میں گھومتا ہے۔ اگر یہ نمونہ کاغذ پر مختلف رنگوں اور مختلف سائز میں اتارا جائے، تب بھی ہم اسی قدر جلدی اس کی شناخت کر لیتے ہیں۔ اس آخری لحاظ سے مکانی نمونہ، زمانی نمونہ کے مقابلہ میں کہیں زیادہ لچکدار ہے۔ اگر زمانی نمونہ میں زمانی وقفوں کا اختلاف ایک نہایت ہی تنگ رقبے سے متجاوز کر جائے، تو پھر ہم اس نمونہ کی شناخت نہیں کرتے۔ لیکن بصری ادراک میں مکانی وقفے بے انتہا وسیع حدود میں بدلے جا سکتے ہیں، اور باوجود اس کے نمونے کی شناخت میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ بصری ادراک میں نمونے کی اہمیت سفید و سیاہ نقاشی اور سائے کی تصویر کشی میں نمایاں ہوتی ہے۔ ان سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ محض بصری نمونہ، احساسی تجربہ کی کیفیت و شدت کے فروق کی مدد کے بغیر، ہمارے ذہن کو اشیا کی بے انتہا قسموں کی طرف منتقل کر سکتا ہے، یا ان کی شناخت کی بنا بن سکتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ بصری ادراک میں کیفیت اور رنگ کے فروق نسبتہً بہت کم عملی اہمیت رکھتے ہیں۔ نمونے کا بہت غلبہ ہوتا ہے۔

احساسی کیفیات کے تنوعات

عملی انسان کے لئے احساسی تجربے کی کیفیت کے ترکیبات اشیاء کی علامات بن جاتے ہیں۔ وہ کبھی بھی ان کو اپنے فکر کا مفکور نہیں بناتا، اگر بناتا ہے تو بہت شاذ۔ مصور، نقاش، ماہر نفسیات اور بعض مخصصین (specialists) مثلاً شراب اور چاء چکھنے والے، کیفیات کے ساتھ بحیثیت کیفیات دلچسپی رکھتے ہیں، لہذا یہ ان کو ان اشیاء سے منتزع کرنا سیکھ جاتے ہیں، جن کی طرف یہ اشارہ کرتی ہیں یہی وجہ ہے، کہ جن الفاظ میں عام طور پر یہ کیفیات بیان کی جاتی وہ بہت ناموزوں ہیں۔ ماہرین موسیقی نے تو علامات نویسی کا ایک طریقہ ایجاد کر لیا ہے، جس سے سمعی تجربات کی کیفیات کے لئے الفاظ کی ناموزونیت کی ایک حد تک تلافی ہو گئی ہے۔ لیکن بصری کیفیات کے لئے ماہرین فن نے ابھی تک اس قسم کی کوئی چیز نہیں نکالی۔

اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ ادنیٰ حیوانات کے مقابلے میں تجربے کی احساسی کیفیات کا دائرہ ہم میں بہت زیادہ وسیع ہے یعنی یہ کہ ان کے تنوعات بہت سے ہوتے ہیں۔ اب اگر ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ انسان اور حیوان دونوں نے ایک ابتدائی صورت حیات سے مسلسلاً ترقی پائی ہے، تو ہم کو یہ بھی فرض کرنا پڑتا ہے کہ یہ مختلف کیفیات بھی کسی ایک اولی احساسی تجربے سے بتدریج متفرق ہوئی ہیں۔ لیکن یہ ایک قیاسی بحث ہے، کہ جس کے متعلق وثوق کے ساتھ کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ اس وقت تو ہم کو احساسی تجربے کی انسانی صلاحیتوں کو ایک واقعہ تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ ہم یہ بھی نہیں جانتے کہ ان صلاحیتوں کے لحاظ سے ہم کہاں تک مشابہ یا مختلف ہیں۔ غیر مشتبہ رنگوں کی نابینائی کی مثالیں کمیاب نہیں۔ یہ اور احساسی صلاحیتوں کی دیگر بے ضابطگیاں ہم کو متنبہ کرتے ہیں، کہ ہم سب کا ساز و سامان ایک طرح کا نہیں۔ تاہم بہت زیادہ احتمال اس بات کا ہے کہ اگر ہم چند ان افراد کو نظر انداز کر دیں جن میں خاص خاص امراض یا پیدائشی نقائص پائے جاتے ہیں اور ان فروق سے قطع نظر کر لیں جو ہر قوم کے لئے مخصوص ہیں تو ہم کو معلوم ہو گا کہ تمام نوع انسانی احساسی

صلاحیتوں کے اس رقبہ سے بہرہ ور ہے جو تمام افراد کے لئے تقریباً ایک ہی ہے[1]

احساسی تمیز کی صلاحیت میں انفرادی فروق زیادہ تر اگرچہ تمام تر نہیں تمیز کی مشق کے مختلف درجوں کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ یہ خیال رہے کہ میں نے "زیادہ تر اگرچہ تمام تر نہیں" کہا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بڑے بڑے نقائص، مثلاً رنگوں کی نابینائی سے قطع نظر کرلی جائے، تب بھی افراد بلحاظ احساسی تمیز اس طرح کا اختلاف رکھتے ہیں کہ جس کو ہم مشق یا عام عقل کے درجوں کے فرق کا نتیجہ نہیں کہہ سکتے۔ بعض بہت زیادہ ذہین و ذکی اشخاص ایسے ہوتے ہیں کہ وہ ایک خاص حس میں نازک تمیز پیدا نہیں کرسکتے، حالانکہ کسی اور حس کی تمیز میں وہ عوام پر بہت فائق ہوتے ہیں۔ اسی طرح بعض لوگ ہوتے ہیں جو مقابلۃً تھوڑی ہی سی کوشش اور مشق سے ایک خاص حس میں وہ دقتِ تمیز پیدا کرتے ہیں، جو کسی اور معمولی شخص کو نصیب نہیں ہوتی۔

زمانی ادراک

ہم نے پیچھے کہا ہے کہ ہمارا تجربہ مختلف اجزار عناصر کا تسلسل و تعاقب ہے جس میں ہر جزو کم و بیش بتدریج اپنے بعد کے جزو کے لئے جگہ خالی کرتا ہے۔ زمانی تمیز اور اجتماع کی ہماری صلاحیتیں تجربہ کی اسی ماہیت کا نتیجہ معلوم ہوتی ہیں۔ اس کی وجہ صرف یہ نہیں کہ ہم ایک ایسی طبیعی دنیا میں زندگی بسر کر رہے ہیں جو ہر دم بدلتی ہے اور جو ہمارے آلات حس پر ہر دم نئے ہیجانات کی بوچھاڑ کرتی ہے۔ اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ حال سے استقبال کی طرف بڑھنا اور آئندہ تغیرات کی پیش بینی کرنا ہماری ذہنی فعلیت کی سرشت میں ہے۔ اور بہت سی حیثیتوں کی طرح اس حیثیت سے بھی ہمارے اذہان اس دنیا، ہر دم بدلنے والی دنیا کے مطابق ہیں، جس میں رہ رہے ہیں۔ لیکن

---

[1] دیکھو Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits اس مہم کے ارکین نے پہلی مرتبہ وحشی اقوام کی احساسی صلاحیتوں کی مکمل تحقیق کی کوشش کی ہے۔ اس لحاظ سے ہم نے ان میں اور اہالی یورپ میں بہت کم فرق پایا (مصنف)

اگر ہم اپنی اسی ترکیب و ساخت کے ساتھ یکدم کسی ایسی دنیا میں منتقل کر دیئے جائیں جس میں تغیر نہیں ہوتا تب بھی ہمارا تجربہ مختلف اجزا اور عناصر کا تسلسل و تعاقب ہی رہے گا کیونکہ ہم ایک شئے سے دوسری کی طرف توجہ منعطف کریں گے اور ان کا متعاقباً ادراک کریں گے۔ تاہم الطبیعی دنیا کے تغیرات اور خصوصاً اپنے ابنائے جنس کے مقام اور ان کی آوازوں کے تغیرات زمانی ادراک کی لازمی شرط ہیں۔ ہم ایک ہر دم بدلنے والی آواز کو ایک خاص چیز کی علامت مانتے ہیں اور ایک ہر دم بدلنے والے بصری تجربے کو بھی اسی طرح ایک شئے کی علامت تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن باوجود اس کے زمانی اجتماع کی ہماری قابلیت بہت محدود ہوتی ہے۔ ہم یکساں کیفیت کی آوازوں کے سلسلہ کو صرف اس وقت پہچان سکتے ہیں جب یہ بہت چھوٹا ہوتا ہے اور اگر یہ آوازیں باقاعدگی کے ساتھ یکے بعد دیگرے پیدا ہوں اور ان کے درمیان شدت یا زمانی وقفہ کے فروق ہوں تب بھی ہم ان کو ایک قابل شناخت کل کی صورت میں مجتمع کر سکتے ہیں لیکن اس کے لئے بڑی شرط یہ ہے کہ یہ سلسلہ چند ثانیوں سے زیادہ دیر تک باقی نہ رہے۔ جب سُرتی کے فروق سے ہم کو مزید مدد ملتی ہے تب بھی زمانیہ اجتماع میں بہت زیادہ وسعت پیدا نہیں ہوتی۔ لہٰذا فرض کیا جا سکتا ہے کہ اسی وجہ سے پرندوں کے چہچہے اور حیوانات کی چیخیں جو گویا شناختی علامات ہوتے ہیں کبھی بھی سُرتیوں کے ایک چھوٹے سے سلسلے کے اعادوں سے زیادہ نہیں ہوتے۔ یعنی یہ ایک قلیل المدت زمانی نمونہ ہوتا ہے۔

مکانی ادراک

مکانی تمیز مکانی تجربے کی سب سے زیادہ اساسی اور ابتدائی صورت معلوم ہوتی ہے۔ دو متعاقب آوازوں کو مختلف سمتوں سے آتے ہوئے سننا روشنی کے دو نقاط کو مختلف مقامات پر دیکھنا سوئی کی دو چبھنوں کو جلد کے دو مختلف مقامات پر محسوس کرنا یہ سب مکانی تجربے کی مثالیں ہیں۔ اگرچہ ہم کوئی ایسا حیوان متصور نہیں کر سکتے جو زمانی تعاقب کے اندازہ کرنے کی قابلیت سے محروم ہو لیکن ہم ایسا حیوان بآسانی متصور کر سکتے ہیں جس میں مکانی تجربہ کی اس سب سے زیادہ ابتدائی صورت کی قابلیت

مفقود ہو۔ اس قسم کے حیوان کی ادراکی تمیز تمام تر احساسی کیفیت کے فروق، اور زمانی نمونے، پر مبنی ہوگی۔ یہ تو ظاہر ہے، کہ یہ حیوان اس قابل نہ ہوگا کہ متحرک اشیا کی ہماری مکانی دنیا میں زندگی بسر کر سکے۔ اس میں ذہن کا سب سے زیادہ اساسی وظیفہ غائب ہوگا۔ ہماری مراد یہ ہے، کہ اس کا ذہن اس کی حرکات کی اس طرح ہدایت نہ کر سکیگا، کہ وہ ان تعلقات میں جو ہم میں، اور ہمارے گرد و پیش کی اشیا میں، ہوتے ہیں، ایسے تغیرات پیدا کرے، جو خود ہماری، اور ہماری قوم کی صلاح و فلاح میں ممد ہوں +

ہمارے مکانی تجربے کا مطالعہ ہزاروں ماہرین نفسیات، اور فلاسفہ نے کیا ہے، اور اس پر انہوں نے بہت لمبی چوڑی بحثیں کی ہیں۔ یہ تمام مبحث دلکش مسائل سے بھرا پڑا ہے۔ فلاسفہ کی نظری بحثوں کے علاوہ اختبارات سے بھی اس موضوع پر روشنی ڈالنے کی کوشش کی گئی ہے۔ لیکن باوجود ان تمام کوششوں کے ہم اب بھی اس کو قابل فہم، اور عام طور پر مسلّم، طریق سے بیان نہیں کر سکتے، اور نہ اس کی کوئی معقول اور تشفی بخش توجیہ کر سکتے ہیں +

متخالف عقائد و نظریات کو جماعات میں تقسیم کرنا، یا ہر جماعت کے اصلی نظریے کو مختصراً اور ایجازاً بیان کرنا آسان نہیں۔ خلقی اور تکوینی نظریات اس بحث کا مدار ہے ہیں۔ شاید یہی دو عنوانات سب سے زیادہ عالمگیر ہیں۔ "تکوینی نظریے" سے ہماری مراد اس نظریے سے ہے، جس کے مطابق کسی فرد کی مکانی تجربہ کی قابلیت خود اس کے اپنے تجربے کے دوران میں اکتساب، اور تعمیر، کی جاتی ہے۔ پیدائش کے وقت اس میں مکانی تمیز، یا مکانی اجتماع، کی کوئی تیار شدہ قابلیت نہیں ہوتی، اگرچہ یہ قابلیت اس میں مخفی ضرور ہوتی ہے۔ "خلقی نظریے" کا اشارہ اس نظریے کی طرف ہے، جو اس طرح کی کسی قابلیت کو موروثی، یا خلقی، سمجھتا ہے، اگرچہ کسی فرد میں اس قابلیت میں ترقی بتدریج، اور تجربہ کے زیر اثر، ہوتی ہے +

ادراک مکانی کے بڑے بڑے نظریات تین، کافی ممیز، جماعتوں میں تقسیم کئے جا سکتے ہیں:۔ (۱) تلازمی نظریات۔ یہ بالعموم کھلم کھلا احساسی ہوتے ہیں۔ اس قسم کے نظریات کے جدید ترین شارحین وو کلا اس اصول کو خارج کر دیتے ہیں، کہ احساسات "تلازم" کی وجہ سے ملتصق، یا مربوط، رہتے ہیں، اور اس کی جگہ اس اصول کو استعمال

کرتے ہیں، اور بعض متقدم الذکر اصول کی تکمیل، اس اصول ۔ سے کرتے ہیں، کہ وہ ایسے مرکبات کی صورت میں ممتزج، یا موتلف، ہوجاتے ہیں جو خود ان سے مختلف ہوتے ہیں (یعنی مکانی اور راک میں مکاناً ممتد کیفیات) یہ گویا ذہنی کیمیا کا اصول ہے + (۲) نظریہ امتدادیت۔ یہ نظریہ احساسیت کے ساتھ مل کر، جیسا کہ جیمس نے اس کو ملایا، دعوی کرتا ہے، کہ ہر احساسی، یعنی ذہنی، مواد کا ہر ذرہ، امتدادیت کی صفت سے متصف ہوتا ہے، اور کسی نہ کسی حد تک یہ بالضرورت اس امتدادیت کا اظہار کرتا ہے، بعینہ اس طرح جیسے کہ ضروری ہے، کہ اس میں کسی نہ کسی درجہ کی شدت ہو۔ (۳) "نظریہ نفسی ہیجـ"۔ اس کا دعوی ہے، کہ مکانی نمونے کے بلاواسطہ احساسی اثرات ذہن میں صرف یہ تحریک پیدا کرتے ہیں، کہ وہ شئے مدرکی کو مکانی صفات سے متصف سمجھے، کیونکہ مکانی تفکر کی قابلیت ذہن میں پیدائشی ہوتی ہے۔ یہ قابلیت اس قابلیت کے علاوہ ہوتی ہے، جس سے وہ مختلف احساسی کیفیات والے احساسی ہیجات کا جواب دیا کرتا ہے +

"تکوینی نظریئے کی سب سے زیادہ انتہائی صورت وہ ہے، جو انگریزی تلازمیت نے بیان کی ہے۔ اس مسلک کی بنا تو لاک اور ہیوم کے ہاتھوں پڑی لیکن ہارٹلے، جیمس مل، جان سٹوارٹ مل، اور الیگزینڈر بین، نے اس کو ترقی دی۔ اس سکول کے ماہرین نفسیات جان لاک کے اس ضابطے کو تسلیم کرتے ہیں کہ ذہن پیدائش کے وقت ایک لوح سادہ، یا ایک سفید کاغذ ہوتا ہے، جس پر طبیعی دنیا کے احساسی ارتسامات اپنے آپ کو "احساسات" کی صورت میں، منتقش کرتے ہیں۔ اس کو تسلیم کرلینے کے بعد یہ لوگ ذہنی فعلیت کے صرف ایک اصول یعنی "تلازم" کو مانتے ہیں۔ یہ اس اصول کے مطابق مکانی "تصورات" کی تکوین کو اس طرح بیان کرتے ہیں:۔ یہ تو ظاہر ہے، کہ مقام اور فاصلے کا ادراک جسمانی حرکت سے تعلق رکھتا ہے۔ ایک خاص سمت میں، اور ایک معلومہ فاصلے پر، دیکھی ہوئی چیز تک اپنی انگلی یا اپنی آنکھ، یا جسمانی تنقل کی مدد سے پہونچنے کے لئے ایک سلسلہ حرکات لازمی ہے۔ یہ حرکات اُن آلاتِ حس کے ذریعہ سے "احساسات" پیدا کرتی ہے، جو اعضاء متحرکہ کے عضلات، رباطات اور مفاصل میں ہوتے ہیں۔ اس نقطہ کی طرف، جو میرے

تعلق سے ایک ہی مقام رکھتا ہے' اِن حرکات کے اعادے سے روشنی' یا رنگ' کا "احساس" غیر منفک طور پر "حرکت کے احساس" کے ساتھ متلازم ہو جاتا ہے۔ اور حرکت کے "احساسات" اور "بصری احساس" (یا کسی اور حس کا "احساس") کا یہی تلازم موخر الذکر کو مکانی بنا دیتا ہے' یا اس میں مقامیت پیدا کرتا ہے۔ اس کے علاوہ اس طرح کے مرئی نقاط کا ایک مجموعہ رنگ کے احساسات کے ایک مجموعہ کا باعث ہوتا ہے۔ اب رنگ کے احساسات کے اس مجموعہ میں سے ہر ایک احساس چونکہ ایک "حرکت کے احساس" کے ساتھ متلازم ہو کر اپنے آپ میں مقامیت پیدا کر چکا ہے' لہذا یہ اپنے ابنائے جنس کے ساتھ ساتھ رہتا ہے' اور اس طرح رنگین سطح کا "مرکب احساس" حاصل ہوتا ہے۔ تلازمیت کے بعض قائلین نے دیکھا' کہ اس توجیہ کی ایک دلالت یہ ہے' کہ "حرکت کے احساس" کا استحالہ ایسی صورت میں ہوتا ہے' جو اس "حرکت کے احساس" سے مختلف ہے' یعنی یہ کہ اس میں امتدادیت' اور دیگر مکانی صفات' پیدا ہو جاتی ہیں۔ لہذا انہوں نے جان مل کی سرکردگی میں' اصول تلازم کا تکملہ "ذہنی کیمیا" سے کیا۔ ان کا خیال تھا' کہ حرکت کے احساسات رنگ' یا لمس کے احساسات کے ساتھ مل کر' یا ممتزج ہو کر' بدل جاتے ہیں' بعینہ اس طرح' جیسے کہ ایک کیمیاوی عنصر دوسرے عنصر کے ساتھ مل کر بدل جاتا ہے +

پروفیسر وونٹ مرحوم نے دیکھا' کہ یہ سادہ نظریہ کام نہیں دے گا۔ لہذا اس نے اس میں ترمیم کی کوشش کی' اس طرح' کہ (۱) اس نے "ذہنی کیمیا" کے اصول کو زیادہ صراحت کے ساتھ تسلیم کیا' اور اس کا دائرہ عمل وسیع کیا' لیکن اس نے اس کا نام "اصول تولیدی ترکیب[1]" رکھا' اور (۲) اس نے ان امدادی احساسات کی بڑی تعداد کو فرض کیا' جو اس ترکیب میں شریک ہوتے فرض کئے جاتے تھے۔ قائلین تلازمیت نے ھرمان لوٹسزے کی ایک اصطلاح کو اختیار کیا' اور "حرکت

---

[1] Creative Synthesis

کے احساسات" کو "رنگ" یا "لمس" کے احساسات کی "مقامی علامات" کہا۔ وونٹ نے دیکھا، کہ تلازمی نظریہ میں ایک دقت یہ پیش آتی ہے کہ روشنی کے متعدد، یا مختلف، نقاط کے ادراک میں ہر مقامی علامت کس طرح اپنے خاص بصری احساس کو پاتی ہے تاکہ اس کے ساتھ مل جائے؟ یہ مشکل سادہ ترین صورت میں تحویل ہونے کے بعد اس طرح بیان کی جا سکتی ہے:۔ دو ستارے جن میں سے ایک میرے دائیں طرف ہے، اور دوسرا بائیں طرف، اپنی تمثالات میرے شبکیے پر مرتسم کرتے ہیں، اور ان میں سے ہر ایک رنگ کا ایک احساس پیدا کرتا ہے۔ اس احساس کو ہم علی الترتیب د اور ب کہیں گے۔ اس کے علاوہ ان میں سے ہر ایک حرکت کے ایک "احساس" کا باعث بھی ہوتا ہے، جو شبکیے کے نقطۂ تہیج کے ساتھ مخصوص ہے۔ حرکت کے احساس کو ہم علی الترتیب دٓ اور بٓ کہیں گے۔ اس نظریے کے مطابق دٓ کو د کے، اور بٓ کو ب کے ساتھ ملنا چاہئے، تاکہ اس میں مقامی کیفیت پیدا ہو سکے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ دٓ د کی طرف، اور بٓ ب کی طرف، کس طرح آتا ہے؟ کیا دٓ ب کی طرف نہیں جا سکتا؟ کیا یہ بھی ایک عادت نہیں ہے؟ عصبی عادت کے نظریے سے یہاں کوئی مدد نہیں ملتی، کیونکہ یہ عادات بالضرورت نفس، احساسات کی طرف منسوب کی جائیں گی، اور یہ احساسات کو نہ صرف حقیقی بنانے، بلکہ ان کو اشخاص کی صورت دینے کے لئے بھی ایک بہت لمبا راستہ ہے۔ لیکن اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے، کہ ایک خاص کیفیت کا احساس عادت قائم کر سکتا ہے، تب بھی ایک مشکل باقی رہ جاتی ہے۔ "احساس" د (بلکہ کہنا چاہئے کہ ہر "احساس" جو شبکیے کے ایک نقطہ سے پیدا ہوتا ہے) مختلف مواقع پر متعدد بصری کیفیات میں سے کسی کیفیت کو اختیار کر سکتا ہے۔ بعینہ یہی حال ب "احساس" کا ہے۔ لہٰذا ہم بعد کے موقعوں پر د "احساس" کو پہچان نہیں سکتے، نہ ہم اس کو شخصی صورت دے سکتے ہیں اور نہ دٓ کے ساتھ ملنے کی عادت اس کی طرف منسوب کر سکتے ہیں۔ بعض مصنفین نے اس مشکل کو دیکھ کر فرض کیا ہے کہ جو بصری احساسات

شبکئے کے ایک خاص نقطہ سے بعد کے مواقع پر پیدا ہوتے ہیں' ان میں صرف ان کی مخصوص کیفیات ہی نہیں ہوتیں' بلکہ ایک اور کیفیت بھی ہوتی ہے' جو اُن تمام لونی کیفیات کے ساتھ مخصوص ہے' جو اس نقطہ کے تہیج کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ انہوں نے اس فرضی کیفیت کو اس نقطہ سے پیدا ہونے والے احساس کی مقامی علامت کہا ہے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ یہ عجیب و غریب کیفیت مزعومہ "حرکت کے احساسات" کی طرح' تحت شعوری فرض کی جائے گی۔ ووِنٹ کا "نظریہ ملتف مقامی علامات" مقامی علامات کے ان دونوں نظریوں کو ملا کر ان کی بدیہی ناموزونیتوں کو رفع کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے' کہ اگر مقامی علامات کی ان دونوں قسموں کو حقیقی فرض کر لیا جائے' تو شبکئے کے ہر نقطہ سے پیدا ہونے والے احساس" کی لونی کیفیت خواہ کچھ ہی ہو' اسے اس امدادی تحت شعوری کیفیت ہی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ لہٰذا اس نقطہ سے پیدا ہونے والا "حرکت کا احساس" اس کی شناخت کر سکتا ہے' یعنی یہ کہ دؔ دکی اور بؔ ب کی شناخت کر سکتا ہے' اور اس کے بعد ہر ایک اپنے مناسب ساتھی کے ساتھ مل کر اس کو مقامیت' یا مقامی کیفیت' دے سکتا ہے۔ ووِنٹ کا یہ نظریہ تکوینی نظریات کی انتہائی صورت ہے۔ اس کے متعلق ہم کیا کہیں گے؟ اول۔ اس میں مجرد ہستیوں' یعنی نام نہاد "احساسات" کو عینی اشیا میں تبدیل کرنے' اور ان میں تقریباً انسانی طاقتوں کو فرض کرنے' کا غیر مباح عمل بہت زیادہ شامل ہے' کیونکہ فرض کیا گیا ہے کہ ان میں صرف یہی طاقت نہیں ہوتی' کہ اپنے مناسب ابنائے جنس کی تلاش کر کے ان کے ساتھ مل جائیں' بلکہ ان میں ایک ملتف مجموعۂ احساسی کیفیات سے ایک بالکل نئی قسم کی چیز پیدا کرنے کی طاقت بھی ہوتی ہے۔ یہ نئی چیز مکانی امتدادیت اور نمونہ کا تجربہ ہے' جس میں بُعدِ ثالث کی امتدادیت بھی شامل ہوتی ہے' کیونکہ یہ نظریہ اس امتدادیت کی بھی اسی طرح توجیہ کرتا ہے۔

جیمس کی کتاب "پرنسپلز آف سائیکولوجی" میں "ادراکِ مکانی"

کا باب اس مسئلہ پر بہترین بحث ہے' جو اب تک کی گئی ہے۔ اس نے تلازمی نظریہ کو
از سرتا پا رد کر دیا ہے' اور ان لوگوں سے اتفاق کیا ہے جو کہتے ہیں کہ مکانی
کیفیات ایسے احساسات میں سے پیدا نہیں کی جا سکتیں' جن میں مکانیت
بالکل مفقود ہے۔ وہ لکھتا ہے در اصلیت یہ ہے' کہ انگریزی تلازمیت
نے اپنے اصول کے کمالات کو بیان' اور ثابت' کرنے میں مبالغہ سے کام لیا ہے۔
انہوں نے مکانی ادراک کے متعلق ایک ایسا نظریہ قبول کیا ہے' جس سے'
اپنے فلسفہ کی عام روش کے مطابق ان کو نفرت کرنی چاہیے' تھی۔ واقعہ یہ
ہے' کہ مکان کے متعلق جتنے نظریات ہیں' ان کی صرف تین امکانی قسمیں بن
سکتی ہیں:۔ (۱) احساس میں کوئی مکانی صفت ہوتی ہی نہیں۔ مکان در اصل
تعاقب کی ایک علامت ہے۔ (۲) بعض مخصوص احساسات میں ایک امتدادی
صفت بلا واسطہ طور پر محسوس ہوتی ہے۔ (۳) ایک صفت ایسی ہے'
جو ذہن کے داخلی ذرائع سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ ان احساسات کو ملفوف
کرتی ہے' جو در اصل مکانی نہیں ہوتے' لیکن جو مکانی سانچے میں ڈھلنے کے بعد
مربوط' اور باقاعدہ ہو جاتے ہیں۔ موخر الذکر عقیدہ کانٹ کا ہے۔ سٹمپف
نے اس کے لئے نظریہ "نفسی ہیچ" کا نہایت موزوں نام تجویز کیا ہے۔ اس کے مطابق
خام اور ان گھڑ احساسات وہ "کچھ" ہیں' جن کی وجہ سے ذہن اپنی خوابیدہ
طاقتوں کو بروئے کار لاتا ہے۔" جیمس پہلے اور تیسرے نظریے کو تسلیم
نہیں کرتا۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے' کہ اس نے اپنی نفسیات کو احساسیت
کی بنا پر مبنی کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ دوسرے نظریے کو مانتا ہے یعنی
یہ کہ "بعض مخصوص احساسات میں ایک امتدادی صفت بلا واسطہ
طور پر محسوس ہوتی ہے"۔ دیگر مصنفین' جو اس نظریے کو قبول کرتے ہیں'
اس "امتدادی صفت" کو "امتدادیت" یا "حجم" کے نام سے پکارتے ہیں۔
ان کا دعوی ہے کہ یہ کیفیت یا صفت تمام "احساسات" میں مشترک
ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے' کہ تجربہ مکانیت کو پیدا تو نہیں کر سکتا تاہم یہ
ممتد سطحات پر ہمارے آلات حس کی کور حرکات کی مدد سے اس خلقیہ

معلوم "امتداویت" میں مقامات کی باقاعدہ تمیز کر سکتا ہے، اور یہ تو ہم کہہ ہی چکے ہیں کہ یہ "امتدادیت" تمام "احساسات" میں مشترک ہوتی ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ دوسرا نظریہ خلقی اور احساسی ہے۔ کیا یہ اپنی حد تک قابل قبول اور تشفی بخش ہے؟ میری رائے میں یہ تشفی بخش نہیں، اور اس لئے قابل قبول بھی نہیں۔ اول۔ اس میں "احساسیت" کی تمام بنیادی غلطیاں موجود ہیں، خصوصاً یہ کہ اس میں ایک ایسی مجرد شئے کو، جس پر ہم تجرید کے بہت زیادہ ترقی یافتہ عقلی عمل سے فکر کر سکتے ہیں، ایک ایسی عینی ہستی بنا دیا گیا ہے، جو طبیعی شئے کی نوعیت کی ہے، اور جس میں چند صفات یا طاقتیں، پائی جاتی ہیں۔ اس کا ثبوت ہم کو اس زبان سے ملتا ہے، جو جیمس نے اس نظریے کی تشریح میں بمجبوری استعمال کی ہے۔ وہ لکھتا ہے:۔ ہمارے تمام احساسات قطعاً اور ناقابل توجیہ طور پر "ممتد کل ہوتے ہیں" لیکن تجربہ کی ایک احساسی کیفیت سب ہی کچھ ہوتی ہے، مگر "ایک کل" ہی نہیں ہوتی۔ جن "کل" اور "ہستیوں" پر ہم فکر کرتے ہیں، وہ ہمارے تفکر کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ جیسا کہ جیمس نے کسی اور سلسلہ میں کہا ہے: "یہ ہمارے اغراض و مقاصد کے مطابق ہوتی ہیں۔ کسی ایسے "احساس" کا نام لینا ناممکن ہے جو طبعی "کل" ہو، اور جس پر ہم اسی حیثیت سے فکر کرتے ہوں۔ ایک "کل" کی حدود ہونی چاہئیں، تاکہ وہ دیگر "کلوں" سے علیحدہ ہو جائے۔ اگر ایک احساسی کیفیت "کل ہوتی ہے، تو پھر زمان، یا مکان، یا قوت، یا شرح رفتار، یا جرأت، یا نیکی، یا حسن، یا کسی اور مجرد چیز نے کیا قصور کیا ہے، کہ ان کو "کل" نہ کہا جائے۔ جس چیز کو ہم "ایک احساس" کہتے ہیں، وہ تجربے کی ایک احساسی کیفیت ہوتی ہے، کہ جس کو ہم کسی طبیعی شئے کے وجود کی علامت تسلیم کرنے کی بجائے اپنے فکر کا مفکور بنا لیتے ہیں۔ لہذا یہ کہنا کہ احساسات "ممتد کل" ہوتے ہیں، ایک ایسے بے معنی سوال کا اثبات میں جواب دینا ہوگا، جو نہ کیا جانا چاہئے۔ ہماری مراد اس سوال سے ہے کہ کیا "احساسات" مکانی ممتد، اور ذی امتداد ہوتے ہیں؟ یہ اثباتی جواب ایک لمبا قدم ہے

اس راستے پر، جو اس نقلی حقیقت کی طرف جاتا ہے، جس کے مطابق عالم طبیعی "احساسات" سے مرکب ہے۔ جیمس کی احساسیت خود اپنا تناقض کرتی ہے، کیونکہ ایک صفحہ پر تو ہم کو بتایا جاتا ہے کہ "ہمارے تمام احساسات ...... ذی استداد کل ہوتے ہیں" اور دوسرے صفحہ پر کہا جاتا ہے، کہ "فاصلہ، بلندی، اور چوڑائی اصلی معنوں میں، بذات خود احساسات ہیں"۔ یہ منجملہ دیگر مثالوں کے ایک مثال ہے اس واقعہ کی کہ جو قائل احساسیت جیمس کی طرح اپنے قول و فعل کا پکا ہے، وہ جیمس کی طرح اپنے آپ کو مجبور پاتا ہے کہ بہت سی عجیب و غریب قسموں کے "احساسات" کو ایجاد کرے، کیونکہ اس ایجاد کے بغیر اس کے پاس اتنا متنوع مواد نہیں ہوتا، کہ وہ "شعور کی رو" کو مرکب کر سکے۔ چنانچہ وہ مکانی و زمانی اضافات کے علاوہ اور بہت سے اضافات کے "احساسات" ایجاد کرتا ہے۔ مثلاً اس کے ہاں مشابہت و اختلاف اور ان تمام اضافات کے احساسات ہوتے ہیں، جنہیں "اگر"، "یا"، "لیکن" اور دیگر حروف روابط، حروف مغیرہ اور اسماء صفات سے بیان کیا جاتا ہے۔

ہمیں چاہیئے، کہ ہم اس صداقت کو مضبوط پکڑے رہیں، کہ "ایک احساس" تجربہ کی ایک کیفیت ہے، جو ایک طبیعی ہیج کے زیر اثر ذہن (یا اگر چاہو تو عضویہ کہ لو) کے ردعمل سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ تجربہ ہم کو دماغی اعمال کی طرف سے تیار شدہ نہیں ملتا، جیسا کہ کیک یا بسکٹ دکان پر مل جاتا ہے۔ لیکن جیمس کے بیان سے یہی مترشح ہوتا ہے۔ اصل میں یہ ایک ہیج کا نفسی ردعمل ہے۔ لہٰذا ہم "نفسی ہیج"[1] کی اصطلاح سے اجتناب نہ کریں گے۔

اب ہم مکانی ادراک کے نظریہ "نفسی ہیج" کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، اور دیکھتے ہیں، کہ یہ قابل فہم صورت میں بیان کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ جیمس نے

---

[1] "Psychic Stimulist"

اس کو اس طرح بیان کیا ہے: "ایک صفت ایسی ہے، جو ذہن کے داخلی ذرائع سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ ان احساسات کو ملفوف کرتی ہے، جو دراصل مکانی نہیں ہوتے لیکن جو مکانی سانچے میں ڈھلنے کے بعد مربوط اور باقاعدہ ہو جاتے ہیں۔" میں جیمس سے اس بات میں متفق نہیں، کہ یہ عقیدہ کانٹ کا ہے۔ بعض اور لوگوں کی طرح میں بھی یہ معلوم نہیں کر سکتا، کہ یہ عقیدہ اصل میں ہے کیا۔ لیکن مجھے یقین ہے، کہ جس صورت میں اس کو جیمس نے بیان کیا ہے، وہ درست اور مناسب نہیں۔ یہ شروع ہی سے اس نظریے کے لئے عجیب و غریب معلوم ہوتا تھا، کہ اس کو احساسی نظریے کے ساتھ شامل کرنے کی کوشش کی جائے، جس کی غلطیوں کی یہ ذمہ دار نہیں۔ اس بیان میں فرض کیا گیا ہے، کہ "احساسات" دراصل غیر مکانی کل ہوتے ہیں، بعد میں یہ مکانی کلوں میں تبدیل کئے جاتے ہیں، اور پھر باقاعدہ طور پر ان کو برابر برابر رکھا جاتا ہے، جس طرح گھر بنانے میں اینٹیں رکھی جاتی ہیں۔ واقعہ یہ ہے، کہ جیمس اپنی احساسیت میں اس قدر ڈوبا ہوا ہے، کہ مخالف نظریوں کے بیان کرنے میں بھی وہ اس سے اپنا دامن نہیں بچا سکتا۔

نظریہ "نفسی ہیج" کو بہترین صورت میں ہرمان لوٹزے نے بیان کیا ہے۔ اس کی اصطلاح "مقامی علامات" بہت سے مصنفین نے مستعار لی ہے، اور ان میں سے اکثر نے اس کو ایسے معنوں میں استعمال کیا ہے، جو لوٹزے کے معنوں سے مختلف ہیں۔ چنانچہ اکثر نے اسے ونٹ کی طرح فرض کیا ہے، کہ مقامی علامت بالضرورت کسی طرح کا "احساس" ہے۔ لوٹزے کا بڑا کارنامہ یہ ہے، کہ اس نے بتایا، کہ جب ایک ہی طبعی کیفیت کی روشنی کے دو نقاط، مثلاً دو ستارے، اپنی تمثالات میرے شبکیے کے دو مختلف نقاط پر مرتسم کرتے ہیں، اور میں ان کو دو نقاط 'د اور ب' دیکھتا ہوں جن کی کیفیت اور چمک تو ایک ہے، لیکن جن کا مقام مختلف ہے، تو ہم کو فرض کرنا پڑتا ہے، کہ شبکیے میں پیدا ہونے والے دو عصبی اعمال ان دو عناصر کے لحاظ سے مشابہ ہیں، جن سے کیفیت اور چمک معین ہوتی ہے، لیکن ان عناصر کے علاوہ ہر عمل میں کوئی عنصر، یا جزو، ایسا ہوتا ہے، جو ہر ایک کے ساتھ

مخصوص ہے' اور جو ہر اس عمل کے لئے ایک ہی ہوتا ہے' جو ان نقاط میں سے ہر ایک میں پیدا ہوتا ہے۔ اس عمل سے جو احساسی تجربہ حاصل ہوتا ہے' اس کی کیفیت خواہ کچھ ہی ہو۔ شبکیئے کے کسی نقطہ کے تہیج ہونے سے جو مجموعی عصبی عمل پیدا ہوتا ہے' اس کے اس جزو' یا عنصر کے لئے لوٹزے نے "مقامی علامت" کی اصطلاح تجویز کی تھی۔ یہ تو ہم کہہ ہی چکے ہیں' کہ ہیج کی طبعی ماہیت' اور اس عمل سے حاصل ہونے والے احساسی تجربہ کی کیفیت' خواہ کچھ ہی ہو' یہ جزو ہر نقطہ کے لئے غیر متغیر رہتا ہے۔ کسی ایسے جزو کے بغیر دو ستاروں کو مقاماً علیحدہ معلوم کرنا ناممکن ہوگا۔ چونکہ یہاں بہت خلط بحث کیا جاتا ہے' اور بہت غلط بیانی ہوتی ہے' لہذا اس استدلال کو ایک دوسری صورت میں بیان کرنا مفید ہوگا اگر میرے شبکیے کا ایک نقطہ مختلف شرح ارتعاش اور مختلف حیطہ[1] کی روشنی سے متعاقباً تہیج ہو' تو مجھے روشنی کا ایک نقطہ دکھائی دیتا ہے' جو بلحاظ رنگ وچمک مختلف ہوتا ہے' لیکن اس کے ساتھ ہی میں اس کو کسی نہ کسی مقام پر بھی دیکھتا ہوں۔ اس سے ہم یہ بیقین نتیجہ نکال سکتے ہیں' کہ شبکیے کا عصبی عمل بہت سے اجزا سے مرکب ہوتا ہے۔ اس کے کم از کم تین اجزا ہوتے ہیں' جو روشنی کے نقطہ کے رنگ' اس کی چمک' اس کے مقام کو معین کرتے ہیں' یا ان کی بنا ہوتے ہیں۔ ان میں سے تیسرا جزو وہ ہے' جس پر روشنی کے مقام کا علم مبنی ہوتا ہے۔ یہی مقامی علامت ہے۔ (عام اور معمولی حالات میں) یہ شبکیے کے ہر نقطہ کے تہیج کے لئے غیر متغیر اور مخصوص ہوتی ہے' اور اسی کی وجہ سے ہم کو روشنی کے بہت سے نقاط مقاماً علیحدہ دکھائی دیتے ہیں +

اس کا مطلب یہ ہے' کہ لوٹزے کی مقامی علامت نہ تو احساس ہے' نہ تجربہ کی کوئی اور صورت' یا کیفیت[2]۔ یہ ایک خالص عصبی عمل ہے' جو شبکیے میں کسی ہیج کے زیر اثر شروع ہوتا ہے' اور اس کی مخصوصیت شبکیے کے

---

[1] Amplitude

[2] یہ اس کے اصلی بیان پر صادق آتا ہے۔ بعد میں اس نے اس میں تبدیلیاں کی ہیں (مصنف)

نقطہ تہیج کے مقام پر منحصر ہوتی ہے۔ میرا خیال ہے کہ اس حد تک تو کوئی شخص بھی لوٹزے کے نظریۂ مقامی علامت سے اختلاف نہ کرے گا۔ اس کا استدلال اس قدر قطعی اور اذعان بخش ہے، جتنا کہ کوئی اور استدلال ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کے بعد لوٹزے سوال کرتا ہے، کہ یہ عصبی عمل (یا کسی ہیج کی وجہ سے پیدا ہونے والے مجموعی عصبی عمل کا یہ جزو) کس طرح کا ہوتا ہے؟ اس کا جواب اس نے یہ دیا، کہ ہماری آنکھ حرکی مشینوں کے ایک پیچیدہ نظام کی وجہ سے حرکت کرتی ہے، اس طرح کہ اگر شبکیے کے کسی محیطی نقطہ میں تہیج پیدا ہوتا ہے اور یہ تہیج روکا نہیں جاتا، تو اس کی وجہ سے حدقہ چشم کی ایک اضطراری دوری حرکت حاصل ہوتی ہے۔ اس حرکت سے قعر (یعنی شبکیے کا مرکزی نقطہ) اس نقطہ تہیج کی جگہ آجاتا ہے، اور اس طرح ستارے (یا تہیج پیدا کرنے والی روشنی کے کسی اور سرچشمے) کی بصری تصویر قعر پر پڑتی ہے۔ اب قعر کو سب سے چھوٹے راستے سے، بصری تصویر کی جگہ لانے کے لئے جس حرکت کی ضرورت ہوتی ہے، وہ شبکیے کے ہر نقطہ کے لئے خاص ہوتی ہے۔ لہذا یہ عصبی اعمال کے ایک مخصوص اجتماع کی محتاج ہوتی ہے، اور یہی عضلات چشم کی حرکات یا کنیدگیوں کو معین کرتے ہیں۔ لوٹزے کا خیال تھا، کہ عصبی اعمال کا یہ مخصوص اجتماع ہی ہیج کی وجہ سے پیدا ہونے والے مجموعی عصبی عمل کا وہ جزو ہے، جو بصری ادراک میں مقامی علامت بنتا ہے۔ اس نے یہ نہیں کہا، کہ اس عصبی عمل سے "حرکت کا ایک احساس" حاصل ہوتا ہے، جو رنگ کے "احساس" کے ساتھ ممتزج "یا تخلیقاً مرکب" ہو جاتا ہے۔ جس فعلیت (چاہو تو اس کو تولیدی کہ لو) سے ستارے کے مقام کا علم ہوتا ہے، اور اس کے فاصلے اور سمت کی شناخت ہوتی ہے، وہ اور اس علم و شناخت کی قابلیت، دونوں کو وہ "احساسات" کی طرف نہیں، بلکہ ذہن، روح، یا تجربہ کرنے والی ذات، کی طرف منسوب کرتا تھا۔ اس طرح لوٹزے کا عقیدہ پھر ہم کو احساسیات کی طرف لے آتا ہے۔ احساسیت کا جوہر یہ ہے کہ ہر قسم کا علم و تفکر مختلف اجتماعات کی صورت میں "احساسات رکھنے" یا "احساسات" پیدا

ہوتے' یا "غیر شعور" سے ان کے نکالے جانے پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف "ضد" احساسیت کا عقیدہ ہے کہ تفکر یا علم کو بیان کرنے کا یہ موزوں طریقہ نہیں۔ اس کا دعوی ہے کہ تمام تفکر' تمام تجربہ کسی چیز کو جاننے (یا اصطلاحاً "وقوف") اور اس کے تعلق سے جد و جہد کرنے (یا اصطلاحاً "طلب") کو شامل ہوتا ہے' اور یہ کہ احساسی تجربہ کی کیفیات اس وقوفی طلبی فعلیت' جو گویا تفکر کے ہم معنی ہے' کے اسباب یا محرکات ہیں ۔

اب سوال یہ ہے کہ اگر اس بات سے قطع نظر کر لی جائے کہ جیمس اپنی احساسیت پر نہایت مضبوطی کے ساتھ جما ہوا تھا' تو پھر آخر کس بنا پر اس نے نفسی ایمیح کے نظریے کو رد کیا؟ وہ لکھتا ہے :- "کانٹ کے دعوی کا جوہر یہ ہے' کہ مکانات کا کوئی وجود نہیں۔ جو چیز کہ دراصل موجود ہے' وہ ایک مکان ہے' جو ایک غیر محدود اور مسلسل اکائی ہے' اور یہ کہ ہمارا اس کا علم ان احساسی ٹکڑوں کی صورت میں نہیں ہو سکتا' جو اجماع و تجرید کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اس کا بدیہی جواب یہ ہے' کہ اگر کوئی چیز ایسی ہے' جو ٹکڑوں کے ملنے سے بنی ہوئی' اور مجرد' نظر آتی ہے' تو وہ دنیا کے غیر محدود وحدی مکان کا ہی تصور ہے" میرا خیال ہے' کہ یہ کانٹ کے عقیدہ کا صحیح بیان نہیں۔ میرے نزدیک یہ ایک ایسے قاعدے کی طرف سے اغماض کی مثال ہے' جس کو پیش نظر رکھنا ہر طرح کے فلسفیانہ اور نفسیاتی صاف تفکر کے لئے ضروری ہے' اگرچہ شاذ ہی ہوتا ہے' کہ مفکرین اس کی متابعت کریں۔ یہ قاعدہ یہ ہے' کہ ایک طرف فکر کے مفکوز اور دوسری طرف عمل فکر میں نہایت احتیاط کے ساتھ تمیز کر لینی چاہئے۔[1] اگر Solipsism صحیح ہے' یعنی اگر اس دنیا میں میں اکیلا شخص ہوں' یا کہنا چاہئے' کہ اگر میں خود دنیا ہوں' تب تو خود میرے اپنے تجربہ کے شئون کے ماسوا' میرے فکر کے تمام مفکوزات

---

[1] جس چیز کو فلسفے میں "تصوریت" کہا جاتا ہے' وہ بالعموم (Solipsism) سے اپنا دامن بچا کر اس تفریق کو مٹانے کی ایک کوشش ہے (مصنف)

کا کوئی وجود ہی نہ ہوگا، لہٰذا صرف میرا عمل فکر حقیقی ہوگا۔ لیکن جب میں ان پر فکر کرتا ہوں، تو میں ان کو موجود ہی سمجھتا ہوں، اور میرا اس طرح فکر کرنا صحیح ہو یا غلط، مجھے "شے" بحیثیت "مفکور" اور "عمل فکر" میں تمیز کرنا ہی پڑتا ہے۔ لہٰذا مکان ایک شئے ہے جس پر میں مختلف اوقات میں مختلف طریقوں سے فکر کرتا ہوں۔

خلقیت[1] اور تکوینیت[2] میں مسئلہ زیر بحث یہ نہیں کہ کیا میں اس شئے کو تیار شدہ صورت میں دنیا میں لاتا ہوں؟ نہ یہ ہے کہ کیا میں مکان کا "مقولہ" یا "تصور" یا "خیال" اپنے ساتھ لاتا ہوں، یا موروثی طور پر میں ان کا مالک ہوں؟ سوال دراصل یہ ہے کہ کیا میری خلقی ترکیب میں کوئی ایسی قابلیت یا میلان شامل ہے، جس سے میں مکانی اضافات کے ادراک، اور ان مختلف طریقوں سے ان پر فکر کرنے کی قابلیت کو ترقی دے سکوں، جن سے کہ میں ان پہ فکر کرتا ہوں؟ یا کیا ہم میں سے ہر ایک اپنی انفرادی زندگی میں اس قابلیت کا از سر نو اکتساب کرتا ہے؟

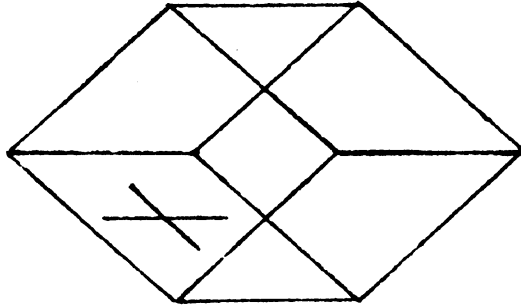
اگر ہم ان اعمال کے انتہائی ترکب پر غور کریں جو مکانی تفکر میں شامل ہوتے ہیں، اور اس واقعہ کو ملحوظ رکھیں، کہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، بعض حیوانات تھوڑے سے سابق انفرادی تجربے کی مدد سے مکانی تفکر کی ایسی ہی قابلیت کا اظہار کرتے ہیں، تو پھر ہم کو خلقیت کے حق میں فیصلہ کرنا پڑتا ہے لیکن جیمس کی طرح ہم یہ کہنے پر قناعت نہیں کر سکتے کہ "احساسات میں "امتدادیت" کا عنصر پیدائشی ہوتا ہے"۔ یہ بیان دراصل ایک عقلی فریب اور حیلہ بازی ہے۔ یہ "احساسات" میں ایک ایسی چیز شامل کرنے کی کوشش ہے کہ جس سے فرض کیا جا سکتا ہے کہ ہمارا مکانی تفکر مرکب ہوتا ہے۔ ہماری مراد امتدادیت "کے ٹکڑوں کے ارتباط سے ہے۔ ہم جیمس کے ساتھ اس بات میں اتفاق کر سکتے ہیں، کہ اگر ممتد اشیا کی دنیا یا ہمارا اس پر تفکر "احساسات" ہی سے مرکب ہے، تو یہ فرض کرنا ضروری ہے کہ نفس یہ "احساسات" ممتد یا ذی امتداد، ہوتے

Nativism [1]

Geneticism [2]

ہیں۔ لیکن اگر ہماری رائے یہ ہو کہ عالم طبیعی یا اس پر ہمارے تفکر کو بیان کرنے کا یہ طریقہ غلط اور گمراہ کن ہے، اور اس سے ہم کو اپنی عملی فعلیتوں کی کامیابی میں بھی کوئی مدد نہیں ملتی، تو پھر احساسات کی امتدادیت کو ہم اس جہنم کی طرف بھیج دیں گے، جو "احساسات"، "خیالات"، "درکات"، اور اسی طرح کی اور وہمی باتوں کا اصلی مستقر ہے!

ایک اور اعتراض، جو جیمس نے نظریہ "نفسی ہیج" پر کیا ہے، حسب ذیل ہے:۔ پہلے جیمس نے شوپنہائر کی ایک لمبی عبارت نقل کی ہے، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ "عالم خارجی کا ادراک جوہراً ایک عقلی عمل اور فہم کا کام ہے۔ احساس اس عمل کا صرف سبب اور وہ معطیات مہیا کرتا ہے، جن کی ہر خاص صورت میں تاویل کی جاتی ہے۔" اس کے بعد جیمس لکھتا ہے: "میں اس عقیدہ کو وہمی عقیدہ صرف اس لئے کہتا ہوں کہ میں اپنے ذہن میں اس طرح کا کاملی کارخانہ موجود نہیں پاتا اور نہ میں غریب احساس کی طاقتوں کو اس بے دردی کے ساتھ پامال کرنے کی رغبت رکھتا ہوں۔ مکان کو ذہناً پیدا کرنے کا کوئی تجربہ میں مطالعہ باطنی سے معلوم نہیں کر سکتا۔ میرے مکانی وجدانات دو اوقات میں نہیں، بلکہ صرف ایک وقت میں واقع ہوتے ہیں۔ صورتِ حال یہ نہیں ہوتی کہ پہلے ایک منفعل غیر ذی امتداد احساس کا لمحہ ہو، اور اس کے بعد ذی امتداد ادراک کا لمحہ ہو۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ جس شکل کو میں دیکھتا ہوں، وہ اسی طرح بلاواسطہ طور پر محسوس ہوتی ہے، جس طرح کہ وہ رنگ، جو اس شکل کے ساتھ ہے۔" جیمس کا یہ استدلال وزنی ہے، بشرطیکہ اس کا رخ یہ فرض کرنے کی طرف ہو کہ "مقامی علامات" "حرکت"، یا کسی اور قسم کے "احساسات" ہیں، جو پہلے عالم وجود میں آتے ہیں، اور پھر اپنے آپ کو دیگر احساسات کے ساتھ ممتزج یا "تحقیقاً مرکب" کرنا شروع کرتے ہیں۔ لیکن نظریہ "نفسی ہیج" کے خلاف یہ مطلقاً وزنی نہیں۔ ہم کو اکثر اس قسم کے تجربات ہوتے ہیں، جن میں احساسی ارتسامات اور احساسی کیفیات کے غیر متغیر رہنے کے باوجود، ہم اس شئے کی تاویل

کو بالکل بدل دیتے ہیں، جن سے ہم کو یہ ارتسامات حاصل ہوتے ہیں۔ بصری ادراک کا میدان اس قسم کی مثالوں سے بھرا پڑا ہے، چنانچہ بہت سی مثالیں تو خود جیمس نے اپنے اس باب میں بیان کی ہیں۔ یہاں ہم صرف ایک مثال پر غور کریں گے۔ شکل ۹ میں بہت سے خطوط مستقیم ہیں، جو ایک سطح پر کھینچے گئے ہیں۔ پہلی نظر میں تو شائد معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ یہ خطوط کی ایک معجون مرکب ہے۔ اور میرا یہ کہنا غلط نہ ہوگا، کہ ایک زمانہ ایسا تھا، جس میں یہ شکل مجھے ایسی ہی دکھائی دیتی تھی۔ لیکن اگر میں اس شکل کو دیکھتا ہوں، اور یہ معلوم کرنے کی کوشش کروں، کہ یہ کس چیز کی تصویر ہے، تو یہ مجھے ایک مکعب بکس کی تصویر نظر آتی ہے، جس کا قریب ترین زاویہ الف ہے، اور بعید ترین ب۔ اگر میں اس پر اور غور کروں، تو پھر اس مکعب کا

شکل ۹

زاویہ ب قریب معلوم ہوتا ہے، اور الف دور۔ اس کے ساتھ ہی اس شکل کے ہر حصہ کے مکانی معنی بھی اس کے مطابق بدل جاتے ہیں۔ ایسی مثالوں میں شئے کے مکانی خواص کا ادراک، بحیثیت تجربہ کے، دو، یا شاید تین مدارج رکھتا ہے۔ شکل کے امتدادی خواص ان "احساسات" میں نہیں ہوتے، جو اس کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں، نہ یہ "ذی امتداد احساسات" کے ارتباط کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اور اگرچہ اس شکل سے ہمارے ذہن میں کوئی فعلیت پیدا نہیں ہوتی، تاہم اس کو

اپنے فکر کا مشکور نہیں بنا سکتے، تا وقتیکہ ہم اس کو ذی استعداد نہ سمجھیں، تاہم اس کو مکعب اور سطح دیکھنے کے فرق کی تمثیل کی بنا پر ہم فرض کر سکتے ہیں کہ اس کے مکانی خواص کا علم اور زیادہ تحویلی اور سادہ ہو جاتا ہے، درآں حالیکہ احساسی کیفیات غیر متغیر رہتی ہیں۔ اگر اس تحویل سے ہم اس قابل ہو جائیں، کہ مکانی خواص کا علم بالکل غائب کر سکیں، اور صرف احساسی کیفیات باقی رکھ سکیں، تو یہ انفعالی تجربے کی صورت ہو گی۔ ان احساسی کیفیات کے علاوہ جو کچھ کہ ہم اس شئے میں منکشف کرتے ہیں، وہ ایک فعلیت، ایک تعمیری فعلیت کا نتیجہ ہوتا ہے، جو ایک ہی احساسی معطیات پر مختلف طریقوں، اور کامیابی کے مختلف درجوں میں کام کرتی ہے، اور جس سے، جیسا کہ ہم نے اس مثال میں دیکھا ہے، مختلف نتائج پیدا ہوتے ہیں[۱]۔

---

[۱] شکل ۹ کے ادراک کی سی مثالوں میں اُن معنوں کے ذریعہ سے اجزا کے معنوں کی تعیین، جو ہم کُل میں شریک کرتے ہیں، ایک ایسے اصول کی توضیح کرتی ہے جسے "اضافی تلمیح" "(Relative Suggestion) کا نہایت موزوں نام دیا گیا ہے۔ قارئین کو چاہیے کہ وہ شکل ۹ میں الف کے نیچے جو صلیب بنی ہوئی ہے اس کو ایک سوراخ دار کاغذ رکھ کر، باقی ماندہ شکل سے منتزع کریں۔ اب ان کو یہ صلیب ترچھی نظر آئے گی، جس کے دونوں ڈنڈے ایک دوسرے کو ۴۵ درجے کے زاویہ پر قطع کرتے ہیں۔ اس کاغذ کو اٹھا لینے کے بعد یہ صلیب سیدھی نظر آئے گی، یعنی اب اس کے ڈنڈوں کے درمیان زاویہ قائمہ ہو گا، کیونکہ اب یہ اس مکعب بکس کی ایک دیوار پر بنی نظر آتی ہے۔ "اضافی تلمیح" کے اس عمل کا مطالعہ مابعدی تمثالات کی مدد سے بخوبی ہو سکتا ہے۔ دفتی کی ایک سیدھی صلیب کاٹو اور اس کو سیاہ چیز پر، اور تیز روشنی میں رکھ کر آدھے منٹ تک اس کے مرکز کو بغور دیکھتے رہو۔ اب اس مابعدی تمثال کو کمرے کی دیوار پر اتارو۔ اگر یہ دیوار اس کے خط رویت کے ساتھ زاویہ قائمہ بناتی ہے، تب تو یہ صلیب بھی سیدھی دکھائی دے گی، لیکن باقی سطحات پر اس کے زاویے زاویہ قائمہ نہ رہیں گے۔ یعنی یہ کہ اس کے زاویوں کے معنی مستطیلی لیکن ترچھی دکھائی دینے والی دیوار کے مستقل معنوں کے مطابق ہو جائیں گے (مصنف)

احساسیت' اور وونٹ کے مکانی ادراک کے نظریئے کے سے
اور بہت سے ناممکن نظریوں کی خاطر چند ماہرین نفسیات' جن میں میونسٹر
برگ شاید پیش پیش ہے' نے فرض اور دعویٰ کیا ہے' کہ مستقل احساسی تہیج
کی بنا پر اختلاف پذیر ادراک کی تمام مثالوں میں ادراک کے ہر اختلاف پر
عضلی' یا حرکی' احساسات مختلف ہو جاتے ہیں' اور یہ کہ یہی اختلاف ادراک
کی جان ہے۔ متغیر حرکی احساسات رنگ' یا چمک' کے مستقل احساسات کے
ساتھ مل کر متغیر درک پیدا کرتے ہیں۔ اسی اصول کو انہوں نے احساسی التباسات
کی بہت سی قسموں کی توجیہ کے لئے استعمال کیا ہے۔ یہ حرکی "احساسات" کی وہمیات
اور ان کی کارفرمائی کی ایک اور مثال ہے' جس سے ہم دوچار ہوتے ہیں۔
لیکن کرداریت نے اس کا گلا گھونٹ دیا ہے' اگرچہ اس کی موت بہت پہلے
اس وقت واقع ہو جانی چاہئے تھی' جب پروفیسر سٹریٹن نے عکسی تصاویر
کے ذریعے ثابت کیا کہ سادہ ہندسی شکلوں کے ادراک میں جو حرکات آنکھوں
کی ہوتی ہیں' ان کو شکلوں کی وضع سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اسی طرح التباسات
کی صورت میں بھی ان کو التباس کی نوعیت سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اسی
واقعہ کو میں نے شکل ۹ کے سے التباسات کے مطالعہ سے ایک مضمون میں ثابت
کیا ہے[1]۔

اب میں اس حد تک مشکل بحث کو مختصراً بیان کرنے کی کوشش
کروں گا۔ مکانی ادراک کے نظریات کی تین بڑی قسمیں ہیں:۔ (۱) تلازمی
نظریات۔ یہ بالعموم احساسی ہوتے ہیں۔ یعنی یہ کہ یہ فرض کرتے ہیں' کہ ہمارا
مکانی تفکر ایک پچیکاری ہے' جو ذہنی مواد کے ذرات کے ارتباط' یا انضمام'
سے مرکب ہوتی ہے۔ ان ذرات کو یہ ذرات کہتے ہیں۔ ان کے مطابق یہ
احساسات بذات خود مکانیت سے بالکل معرا ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں یہ

---

[1] دیکھو رسالہ مائنڈ' سلسلہ جدیدہ' جلد دوازدہم' مضمون Physiological Factors of the Attention Process

نظریات تکوینی ہوتے ہیں، یعنی یہ کہ یہ فرض کرتے ہیں کہ ہم میں سے ہر ایک مکانی تفکر کی قابلیت کا اپنی انفرادی زندگی کے دوران میں از سر نو اکتساب کرتا ہے۔ وونٹ نے اس نظریے کو اس طرح بدلا ہے کہ متلازم "احساسات" کے سادہ اختلاط کے اصول کی جگہ اس نے "تولیدی ترکیب" کا اصول اختیار کیا ہے۔ اس اصول کے مطابق غیر مکانی "احساسات" میں یہ قابلیت ہوتی ہے کہ وہ باہم مل کر مکانی وقوف پیدا کر سکتے ہیں۔ (۲) امتدادی نظریات۔ یہ بالضرورت خلقی (Nativistie) ہوتے ہیں۔ یہ احساسی بھی ہو سکتے ہیں، مثلاً جیمس کے ہاں، اور غیر احساسی بھی، مثلاً پروفیسر جیمس وارڈ اور اسٹائوٹ کے ہاں۔ (موخرالذکر صورت میں اس نظریے، اور نظریوں کی تیسری قسم میں کوئی فرق نظر نہیں آتا)۔ (۳) نظریہ نفسی ہیج۔ یہ کانٹی صورت میں بھی اختیار کیا جا سکتا ہے، جس کے مطابق ذی الابعاد ثلاثہ مکان کا تخیل ہماری سرشت میں ہوتا ہے۔ یہ گویا فکر، یا وجدان کا ایک مقولہ، یا ان کی ایک صورت، ہے، جو ہم "متنوع حسی معلیات" کو دیتے ہیں۔ اس کی ایک ارتقائی صورت بھی ہو سکتی ہے۔ اس کے مطابق مکانی تفکر کی قابلیت عضوی ارتقار کے دوران میں بتدریج اس طرح صورت پذیر ہوتی ہے کہ ہم میں سے ہر ایک شخص اپنے انفرادی ارتقا کے دوران میں اس کا اعادہ کرتا ہے۔ لہذا اعادے کی یہ قابلیت اس پیچیدہ ذہنی ساخت کے خود رو ارتقا کی طرف خلقی میلان سمجھی جانی چاہیے، جو تمام ترقی یافتہ مکانی ادراک کی بنا ہے[1]۔

مکانی ادراک کے نظریوں کی اس غیر جانبدارانہ پڑتال کا ماحصل یہ ہے کہ قابل قبول نظریہ بالضرورت خلقی، اور نفسی ہیج کی قسم کا ہوگا۔ یعنی یہ کہ (۱) اس کو تسلیم کرنا پڑے گا،

---

[1] متعلم سوال کرے گا کہ یہ "ارتقا کی طرف خلقی میلان" کیا چیز ہے؟ وہ یہی سوال ہمارے تمام خلقی ساز و سامان کے متعلق بھی کر سکتا ہے، یہ خلقی ساز و سامان جسمانی ہو، یا ذہنی۔ ان سب سوالوں کا مشترک جواب یہ ہے کہ "ہمیں خبر نہیں"۔ اسی بیان کا اطلاق سادہ ترین درخت کی مخصوص ساخت، اور اس کے مخصوص وظائف پر بھی ہوتا ہے (مصنف)۔

کہ مکانی ادراک، جیسا کہ یہ ہم میں اور اعلیٰ حیوانات میں ہوتا ہے، ایک نہایت پیچیدہ عمل ہے، جس کی قابلیت ہم میں سے ہر ایک از سرِ نو اکتساب نہیں کرتا، بلکہ یہ ہماری خلقی ساخت میں ہوتی ہے۔ اس کے خود رو نشوونما میں ترقی، زیادتی، اور نفاست، البتہ ایک فرد کی زندگی میں مشق سے پیدا ہوتی ہے۔ (۲) اس کو ماننا پڑے گا کہ اشیا کی مکانی صفات، یعنی ان کا مقام، فاصلہ، نمونہ، اور ان کی جسامت اور شکل کا علم ایک ذہنی فعلیت سے حاصل ہوتی ہیں۔ احساسی ہیجات، اور تجربے کی وہ احساسی کیفیات، جو ان ہیجات کے فوراً بعد رونما ہوتی ہیں، اس فعلیت کے محض محرکات ہوتے ہیں۔ تمام دنیا جانتی ہے، کہ ہر شخص وہی ادراک کرتا ہے، جس کے ادراک کرنے کی اس میں قابلیت ہے، اور جس ادراک کے لئے فطرت اور تجربے نے اسے تیار کیا ہے۔ ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ دو عام اشخاص میں احساسی ہیجات کے احساسی اثرات، یعنی احساسی کیفیات، یکساں ہوتی ہیں، لیکن ہم کو یہ بھی معلوم ہے کہ ایک ہی قسم کے احساسی ہیجات ان میں مختلف اشیا کے ادراکات، یا ایک ہی شئے کے ادراکات، لیکن مختلف مدارج صحت میں، پیدا کرتے ہیں۔ چنانچہ ہر شعبۂ حیات میں ماہر کا ادراک، غیر ماہر کے ادراک کے مقابلے میں، بہت زیادہ وسیع ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ محض احساسی ارتسامات کا ایک ایسے ذہن سے جواب دیتا ہے، جو مناسب طور پر تیار ہے۔ اس کے مخصوص میدان مشاہدہ کے متعدد گزشتہ تجربات کسی معنوں میں رونما ہو کر احساسی ارتسامات سے ملتے ہیں، اور ان کو انہیں گزشتہ تجربات کی صورت میں ڈھال دیتے ہیں۔

ہم پہلے کہہ آئے ہیں کہ ادراک میں ذہن بحالت فعلیت ہوتا ہے، اور یہ اُن احساسی کیفیات کے علاوہ، جن سے یہ احساسی ہیجات کا جواب دیتا ہے، ایک بہت اہم چیز اپنے پاس سے شامل کرتا ہے۔ اس واقعہ کی توضیح بعض اوقات کسی ایسے تجربے میں ہوتی ہے۔ میں نہایت خاموشی کے ساتھ جنگل میں جا رہا ہوں، کہ ایک خفیف حرکت، یا آواز، کی وجہ سے میں حیرت زدہ ہو کر ایک خاص سمت میں بغور دیکھنے لگتا ہوں۔ میں اپنے سامنے اندھیرے اجالے اور رنگ کا ایک مخلوط سا دھبہ دیکھتا ہوں۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ایک چٹان ہے، جس کے کچھ حصے پر سبزہ اُگا ہوا ہے۔ لیکن تھوڑی ہی دیر کے بعد، احساسی ہیجات میں کسی قسم کے تغیر کے بغیر، مجھے دکھائی دیتا ہے کہ ایک بے حس و حرکت جانور کھڑا میری طرف گھور رہا ہے۔ اندھیرے اجالے اور رنگ کے دھبے نے اپنے آپ کو ایک حیوان کی صورت

میں تبدیل کر لیا، بلکہ کہنا چاہیئے کہ میرے ذہن نے، حیرت و استعجاب کے زیر اثر، اس مخلوط ابصری
ارتسام میں اچانک طور سے بہت سے "معنی" پائے۔ اس قسم کا تجربہ ہم کو معمے کی تصویروں
کے معاینے سے حاصل ہوتا ہے۔ ان تصویروں میں ایک انسان، یا جانور کی تصویر کسی مکان
کی تصویر کے ساتھ مخلوط کر دی جاتی ہے، اور ہم سے کہا جاتا ہے کہ انسان، یا حیوان کو دریافت
کرو۔ یہ اشارہ اس معمے کے حل کرنے میں بہت مدد کرتا ہے، لیکن اس اشارے کے باوجود
بعض اوقات ہم کو گھنٹوں کی تلاش کے بعد بھی ناکامی ہوتی ہے لیکن تھوڑی ہی دیر کے بعد یہ یکلخت
اپنی عقبی زمین سے کود کر ہمارے سامنے آجاتا ہے۔ اب اس کا ادراک اس قدر واضح ہوتا
ہے کہ جب ہم اس تصویر کو دیکھتے ہیں، تو یہ انسان، یا حیوان فوراً ہماری نگاہوں کے سامنے
آجاتا ہے۔ اب ہم کو تعجب ہوتا ہے کہ اس سے قبل اس کو معلوم کرنے میں ہم کو دقت
کیوں پیش آئی تھی۔

سادہ ترین مکانی ادراک کا بھی یہی حال ہے۔ جب میرے شبکیے پر ایسے
چار ستاروں کی تصویر پڑتی ہے، جو ایک مربع کے چار کونوں پر واقع ہیں، تو میں بالضرورت
اس مربع کا ادراک نہیں کرتا۔ بصری ارتسام بالضرورت، یا ہمیشہ یہ معنی پیدا نہیں کرتا،
یا جیسا کہ ہم بالعموم کہا کرتے ہیں، یہ معنی نہیں رکھتا۔ مجھے مربع کا ادراک صرف اس وجہ
سے ہوتا ہے کہ میں نے مربع پر فکر کرنا سیکھ لیا ہے (یا شاید موروثاً میں اس کے لئے تیار ہوں)
میں ہر بصری نمونہ کو بحیثیت بصری نمونہ، یا بصورت ایسی شئے دیکھتا ہوں، جو معین شکل
رکھتی ہے۔ لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ میں نے وراثت میں، یا تربیت سے ایک ایسا ذہنی میلان
پایا ہے، جو اس کا مقابل ہے، اور یہ کہ شبکیے کا تہیج اس میلان کو بروئے کار لاتا ہے۔ شکل
۹ ایک ایسی مثال ہے جس میں شبکیے کا ایک ہی تہیج بہت سے سابقاً متشکل میلانات
میں سے کسی ایک کو بروئے کار لانے کی مساوی قابلیت رکھتا ہے۔ اسی وجہ سے یہ نہایت
آسانی کے ساتھ بہت سی اشیا میں سے کسی ایک کی طرف اشارہ کر سکتا ہے۔ یا بالفاظ
دگر میں نہایت آسانی کے ساتھ اس میں مختلف مکانی معنی پا سکتا ہوں۔ چنانچہ پہلے میں
اس کو ایک چیز دیکھتا ہوں، اور بعد میں دوسری۔ عام الفاظ میں ہم کہہ سکتے ہیں، کہ صورتیں،
مقامات، اور تمام مکانی صفات، وہ اشیا ہیں، جن پر ذہن، یا موضوع، حواس کی درخواست
پر فکر کرتا ہے۔ یہ وہ معنی ہیں، جو ہم ایک شئے میں پاتے، یا اس میں شامل کرتے ہیں جس شئے

پر کوئی موضوع فکر کرتا ہے اس کے مقابلہ میں کوئی نہ کوئی "خلقی" یا کسبی" وقوفی میلان ضرور ہوتا ہے اور جو "امتدادیت" کہ "احساسات" کی سرشت میں فرض کی جاتی ہے اس کی کوئی مقدار بھی "احساسات" کو تفکر کے قابل نہیں بنا سکتی" نہ یہ ان میں یہ صلاحیت پیدا کر سکتی ہے کہ خود اپنے لیئے "معنی" معلوم کریں۔ جیسا کہ ہم نے جبلتوں کی بحث میں کہا ہے" وقوفی میلان ایک قفل ہے جو صرف ایک خاص نمونے کی کنجی سے کھولا جا سکتا ہے اور جو کنجی ادراک میں کام کرتی ہے وہ ایک مرکب احساسی ارتسام کا کیفی زمانی یا مکانی نمونہ ہوتا ہے۔

جس طرح بعض زمانی نمونے اس قسم کے ہوتے ہیں جو میرے لیئے اس قدر پیچیدہ ہوتے ہیں کہ میں ان کا ادراک اسی صورت میں نہیں کر سکتا کیونکہ میں نے ابھی تک مطلوبہ وقوفی میلانات حاصل نہیں کئے ہیں اسی طرح بعض مکانی نمونے بھی میرے لیئے بہت پیچیدہ ہوتے ہیں۔ ان کو میں اپنے فکر کے بامعنی مفکورات میں صرف اس طرح تحویل کر سکتا ہوں کہ احساسی ارتسام کے مجموعی میدان کا کوئی حصہ نظر انداز کر دوں۔ چنانچہ میں اپنے بصری میدان میں سے صرف ایک خاص گھر کا انتخاب کر لیتا ہوں اور باقی ماندہ حصہ کو نظر انداز کر دیتا ہوں۔ یہ واقعہ کہ "میں اپنے ذہن میں کوئی کارخانہ موجود نہیں پاتا" اور یہ کہ میں بلاواسطہ مطالعہ باطن سے ان اعمال کے ترکیب کو دریافت نہیں کر سکتا جو مکانی ادراک میں شامل ہوتے ہیں ان اعمال کی بساطت کا ضامن نہیں ہو سکتا۔ اس لحاظ سے مکانی ادراک انوکھا نہیں۔ یہ اس عام قاعدہ کے عین مطابق ہے کہ ہمارا تجربہ ان ذہنی اعمال کے ترکیب کو ظاہر کرنے کے لیئے موزوں نہیں جو افعال علم اور کردار میں نمایاں ہوتے ہیں۔ کوئی ماہر نفسیات یہاں تک کہ ولیم جیمس بھی مطالعہ باطن سے ان اعمال کے پورے ترکیب کو معلوم نہیں کر سکتا جو ہمارے دماغوں میں ہوتے ہیں۔ علم ذہنی امراض کی ترقی ماہرین نفسیات کو اس واقعہ کے تسلیم کرنے پر روز بروز زیادہ مجبور کر رہی ہے اور اب چند ہی ایسے ماہرین نفسیات باقی رہ گئے ہیں جن کو اس سے کچھ نہ کچھ واقفیت نہیں۔

ٹھوس شئے کا ادراک

ہم نے یہاں تک ترکیب کی ان تین قسموں پر بحث کی ہے جن پر ہمارا ادراک،

یا اشیا کی ادراک کی شناخت، موقوف ہوتی ہے۔ ان کو ہم نے کیفی، زمانی، اور مکانی نمونے کہا ہے۔ اب ہم ادراک کے ترکیب کو اور زیادہ تحقیق کرنے کی غرض سے کسی مادی شئے کے ادراک پر غور کرتے ہیں، اور اس کے لئے نارنگی کو لیتے ہیں۔ احساسیت اس ادراک کو کچھ اس طرح بیان کرے گی، "میں میز پر نارنگی دیکھتی ہوں"۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نارنگی سے آنے والی شعاعیں میری آنکھ میں داخل ہوتی ہیں، اور میرے شبکئے پر ایک بصری تصویر بناتی ہیں۔ یہ تصویر بصری عصب کے ریشوں کو تہیج کرکے نارنگی کا "بصری احساس" پیدا کرتی ہے۔ اسی سے "حرکی احساسات" کا ایک مجموعہ بھی حاصل ہوتا ہے، جو "بصری احساس" کے ساتھ مل کر اس میں شکل اور مقام کی صفات پیدا کرتا ہے۔ اس کے علاوہ نارنگیوں کے گزشتہ تجربہ کی وجہ سے ذائقہ، بو، لمس اور وزن کے احساسات کی تمثالات، جو پہلے کسی وقت اس کو چھونے اور چکھنے سے حاصل ہوئی تھیں، اب دوبارہ شعور میں آتی ہیں، یا ان کا اعادہ و احیا ہوتا ہے، کیونکہ "زمانی مقارنت سے تلازم" کے قانون کے مطابق یہ تمام تمثالات نارنگی کے "بصری احساس" کے ساتھ متلازم ہیں[1]۔ یہ بصری اور حرکی "احساسات" معہ ان تمام تمثالات یا مختلف حواس کے احیا شدہ "احساسات"، ایک مجموعہ بنانے ہیں، جو نارنگی کا "درک" (Percept) کہلاتے ہیں۔ یہ "درک" ایک دفعہ قائم ہو جائے تو لفظ "نارنگی" سننے، یا اور بہت سے طریقوں سے "شعور" میں اس کا اعادہ، احیا کیا جا سکتا ہے، حالانکہ اس وقت نارنگی سے براہ راست کوئی احساسی تہیج وصول نہیں ہو رہا۔ یہ "درک" اب "مثال" (Idea) بن گیا ہے، اور یہ "مثال" دیگر بہت سی اسی طرح بنی ہوئی "امثال" مثلاً سیب کی "مثال" کے ساتھ مؤتلف و متلازم ہو سکتی ہے +

ادراک کے اس بیان کے متعلق ہم کیا کہینگے؟ ہم یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ یہ بالکل غلط ہے۔ لیکن اتنا کہہ سکتے ہیں کہ یہ ناموزوں اور بعض حیثیتوں سے گمراہ کن ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ادراک میں بعض اوقات احساسی کیفیات مخیلات کے ساتھ مخلوط ہوتی ہیں +

---

[1] اس موقعہ پر یہ بیان مذاق کے مطابق پیچیدہ بنایا جا سکتا ہے، اس طرح کہ کہا جائے کہ تلازمی روابط "احساسات" اور "تمثالات" کے درمیان نہیں، بلکہ دماغی قشر کے ان عناصر میں ہوتے ہیں جو ان کے مقابل ہیں۔ ہر رابطہ تلازم ایک دماغی واقعہ، یعنی قشر کا ایک ایسا راستہ ہے جس میں مزاحمت کم ہوتی ہے۔ (مصنف)

مخیلہ

لہٰذا ہم کو مخیلہ کی گتھی فوراً سلجھا لینی چاہیئے۔ اکثر بالغ عمر اشخاص جانتے ہیں کہ "ذہنی تصویر" سے کیا مراد ہے، یا "دل کے آئینے میں ہے تصویر یار" کا کیا مطلب ہے۔ یہ اصل میں کسی بعید شئے پر مخیلہ کے ذریعہ سے فکر کرنے کا ایک طریقہ ہے، بعینہ اس طرح جیسے شئے کا ادراک اس پر احساسی کیفیات کی مدد سے فکر کرتا ہے۔ اکثر اشخاص ایک حد تک مانوس آوازوں کی بھی ذہنی تصویر قائم کرسکتے ہیں۔ چنانچہ یہ اپنے دوست کی آواز "گوش ذہن" سے سنتے ہیں۔ بعض لوگ بودار، ذائقہ دار اشیا، سخت و نرم، وہموار اور گرم یا سرد اشیا پر بھی اسی طرح فکر کرسکتے ہیں، اگرچہ اس لحاظ سے افراد بہت مختلف ہوتے ہیں۔ ان تمام مثالوں میں ہم ان ہی احساسی کیفیات کو مدھم اور غیر واضح صورت میں دیکھتے ہیں جن پر ہم ادراک میں اعتماد کرتے ہیں۔ احساسی کیفیات کے بھی مدھم تجربات بالعموم "تمثالات" کہلاتے ہیں۔ احساسیت "تمثالات" کو بھی اسی طرح استعمال کرتی ہے جس طرح "احساسات" کو، اور اس کے نزدیک ان دونوں کے وظائف بھی ایک ہی ہوتے ہیں۔ جو اعتراضات کے ہم نے "احساسات" کے خلاف کیے ہیں، وہی "تمثالات" کے اس استعمال پر بھی وارد ہوتے ہیں۔ "احساس" کی طرح "تمثال" بھی ایک مجرد چیز ہے، نہ کہ ایک عینی شئے۔ مخیلہ اور احساسی تجربے کی مشابہت کو دیکھتے ہوئے اس کا بہترین نام تمثالی تجربہ یا تمثالی کیفیات کا تجربہ ہے۔ ان دونوں تجربات کا فرق بیان کرنے کے لئے موزوں الفاظ نہیں ملتے، اگرچہ اس فرق سے ہم سب واقف ہیں۔ اس کا بہترین بیان شاید یہ ہے کہ تمثالی کیفیات احساسی وضاحت وصفائی سے محروم ہوتی ہیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ احساسی وضاحت وصفائی صرف کیفیات کے ساتھ پائی جاتی ہے، جو آلاتِ حس کے ہیج سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس فرق کی عصبی شرایط کیا ہیں، یہ بحث مباحثہ اور تحقیق و تفتیش کا اچھا موضوع ہے۔ عام خیال یہ ہے، کہ مخیلہ دماغی قشر کے ان حصوں کے عصبی اعمال پر موقوف ہوتا ہے جن کے ہیج سے مقابل کی احساسی کیفیات تجربہ میں

آتی ہیں۔ لیکن یہ ایک بہت گہرا سوال ہے جس کا اب تک فیصلہ نہیں ہوا اگرچہ تجربی شہادت اس کا فیصلہ کر سکتی ہے۔[1]

کیا "معنی" "تمثالات" میں تحویل کیے جا سکتے ہیں؟

نفسیات کے لیے اس سے بھی زیادہ اہم سوال یہ ہے کہ تفکر میں بالعموم اور ادراکی تفکر میں بالخصوص، متخیلہ کا کام یا وظیفہ کیا ہے؟ احساسیت کہے گی کہ "تمثالات" ان "احساسات" کے ساتھ مل کر، جو احساسی تہیج کا نتیجہ ہوتے ہیں، ان احساسات میں "معنی" پیدا کرتی ہیں اور "احساسات" کو شئے کے "درک" میں بدل دیتی ہیں۔ چنانچہ اس کے مطابق جب ہم نارنگی دیکھتے ہیں، تو اس کی بو اس کے لمس اور اس کے وزن کی "تمثالات" اس کے "رنگ کے احساس" کے گرد جمع ہوتی ہیں اور "درک" کے "معنی" بن جاتی ہیں۔[2]

"معنی" ہمعصر مباحثہ کا ایک نہایت جاندار بحث ہے۔ عام طور پر یہ اس سوال کی صورت اختیار کرتا ہے کہ ہم کسی "تمثال" کے "معنی" کس طرح بیان کریں گے؟ کیا یہ اس تمثال کے ہم معنی ہے جو "تمثال" میں شریک ہوتی ہے؟ یا کیا یہ ایک بالکل مختلف چیز ہے؟ لیکن یہ سوال بہترین صورت میں ادراک کے تعلق سے پیدا ہوتا ہے۔ ایک حد پر کرداریت ہے کہ جس کا دعویٰ ہے کہ "معنی" تمام تر ایک جسمانی حالت وضع ہے، یعنی یہ خاص خاص عضلات کے فعل عصبی کا ہم معنی ہے۔ ایک اور جماعت جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، کہتی ہے کہ "متخیلہ" "درک" کا "معنی" ہے، یعنی یہ کہ درک احساسات ہیں جن کے ساتھ کسی طرح تمثالات شریک ہو جاتی ہیں۔ اپنے اس خیال کے مطابق یہ گروہ کہتا ہے کہ روشنی کے ایک نقطہ کے مکانی "معنی" دراصل ان حرکات کی "تمثالات" ہیں جو مجھے اس نقطہ کو اپنی انگلی سے چھونے میں کرنی پڑتیں۔ کیونکہ اشیاء کی مکانی صفات ہی بلاشبہ ان کے "معنی" ہیں۔[3]

---

[1] یہ دقیقہ سنگر کے خیالات اس عام خیال کا سب سے بڑا دشمن ہے۔ وہ اس کو بالکل رد کر دیتا ہے اور اس کے خلاف شہادتوں کی ایک مرعوب کن فوج لا کھڑی کرتا ہے۔ میرے نزدیک یہ سوال ابھی زیر بحث ہی سمجھا جانا چاہیے (مصنف)

جیمس نے اپنے "حاشیۂ فکر"[1] کے مشہور عقیدے میں "معنیٰ" کے احساسی بیان میں ایک نازک اختلاف پیدا کیا۔ اس کا خیال ہے کہ "شعور کی رو" کا ہر ٹھوس حصہ طلوع ہونے والے عناصر یعنی "احساسات" و "تمثالات" کے ایک دھندلے اور غیر واضح مجموعے سے گھرا ہوا ہے اور یہی عناصر ان "احساسات" یا "تمثالات" کو "معنیٰ" کرتے ہیں جو "شعور کے مرکز" پر ہیں۔ لہٰذا اس عقیدہ کا مفہوم یہ ہوا کہ کسی لمحہ کے تجربات کا دھندلا اور غیر واضح حصہ اس حصہ کا "معنیٰ" ہے جو مطالعہ باطن کے لیے صاف اور روشن ہے۔ کس قدر عجیب نظریہ ہے! "معنیٰ" تو میرے تفکر کا اہم ترین جزو ہوتا ہے۔ کسی شئے کا ادراک کرنا، یا اس پر فکر کرنا، دراصل یہ مطلب رکھتا ہے کہ وہی شئے میرا معنیٰ ہے نہ کہ کوئی اور شئے۔ جب تک کہ میری مراد وہی شئے ہے اس وقت تک میرے تجربہ میں خواہ کوئی بھی احساس یا تمثالی کیفیات، شامل ہوں میرے لئے سب برابر ہیں۔ جب میں لفظ "نارنگی" استعمال کرتا ہوں یا جب میں اس پر، یا اس کے ذریعہ، کوئی کام کرنے لگتا ہوں، مثلاً جب میں اس کو کھانے لگتا ہوں، یا اس کو کسی کی طرف پھینکنے لگتا ہوں، تو میری مہم کی کامیابی کا انحصار اس پر ہوتا ہے کہ میری مراد طبیعی شئے یعنی نارنگی ہو — یا اگر میں اس کے صرف رنگ کی طرف توجہ دلانا چاہتا ہوں، یا اس پر بحث کرنا چاہتا ہوں، تو ضروری ہے کہ میرا اشارہ صرف رنگ کی طرف ہو، نہ کہ طبیعی شئے نارنگی کی طرف۔ ان دونوں صورتوں میں میں لفظ "نارنگی" استعمال، یا رنگ کی تمثالی کیفیت کا تجربہ کر سکتا ہوں۔ اور دونوں صورتوں میں مخیلہ میں نارنگی کے دیگر احساسی خواص بھی شامل ہو سکتے ہیں۔ لیکن دونوں صورتوں میں میرا "معنیٰ" مختلف ہوتا ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ بعض اشخاص ایسے ہیں، جو ان دونوں ممیز مطالب کو ظاہر کرنے کے لئے لفظ نارنگی استعمال کرتے ہیں، جو اگرچہ بصری مخیلہ کے ناقابل ہیں تاہم وہ جانتے ہیں، کہ وہ اس لفظ کے کیا معنیٰ لے رہے ہیں۔

مختصر یہ کہ کسی شئے کے معنیٰ لینا اس پر فکر کرنے کا جوہر ہے، اور یہ کہ یہ "احساسات" یا "تمثالات" یہ واضح ہوں، یا غیر واضح، غروب ہونے والے ہوں، یا ذیلی تک کے مجموعہ کے برابر نہیں۔ اگر تفکر کو مختلف عناصر و اجزا کے اجتماع کی صورت میں بیان کرنا

---

[1] "Margin of thought"

ایسا ہی ضروری ہے، تو کہا جا سکتا ہے کہ ادراک یا درک، احساسات جمع تمثالات جمع معنی کے مساوی ہے، اور تمثال، تمثالات جمع معنی ہے۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ کسی کیفی زمانی یا مکانی مرکب میں احساسات اور تمثالات وہ ہیجات ہیں جو معنوں کو پیدا کرتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ معنی کیا ہے؟ اگر یہ نہ احساسی کیفیات پر مشتمل ہے، نہ تمثالی صفات پر، تو پھر اس کو مطالعہ باطن کی مدد سے کس طرح بیان کیا جائے گا؟

یہ سوال بہت پریشان کن ہے۔ لہٰذا اگر اکثر ماہرین نفسیات کرداریت یا حقیقیت جدیدہ[1] کے مبالغوں پر صاد کئے بغیر اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ احساسی کیفیات اور تانی الشعور کے علاوہ معانی بھی کسی نہ کسی معنوں میں تجربہ کے واقعات ہیں تو ہم کو تعجب نہ ہونا چاہئے۔ ایک گروہ کا قول ہے کہ معنی تجربے کا ایک واقعہ ہے جو احساسی یا تمثالی کیفیات کا مترادف نہیں سمجھا جا سکتا اور جو تجربے کا اہم ترین واقعہ ہے۔ دوسرا گروہ معانی کو ان احساسات یا تمثالات کے مساوی سمجھتا ہے جو شعور کے مرکز میں ہوتے ہیں۔ تیسرا گروہ معنی کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے اس کو غیر واضح اور ذیلی احساسات و تمثالات کے برابر کر دیتا ہے جن میں سے اکثر حرکی ہوتے ہیں[2]۔ چوتھا گروہ حیات ذہنی میں معنوں کی حقیقت و اہمیت کو مانتا ہے اور پہلے گروہ کے ساتھ اتفاق رکھتا ہے اور اس لئے اس کو احساسات و تمثالات کے مساوی نہیں سمجھتا۔ اس کا دعوی ہے کہ نفسیات صرف احساسات و تمثالات کی بحث تک محدود ہونی چاہئے اور معنی کی بحث منطق کا جزو قرار دیا جانا چاہئے۔ یہ نفسیات کو ایک بالکل بے کار علم بنانے اور اس کو حیات

---

[1] Neo-Realism

[2] قارئین پر یہ واضح کرنے کے لئے کہ یہ عقیدہ ابھی تک مردہ نہیں ہوا ہے، بلکہ اب بھی بعض مفکرین اس کو انتہائی صورت میں تسلیم کرتے ہیں، میں Developement of Meauing پر ایک جدید مضمون کا آخری فقرہ نقل کرتا ہوں: وہ یہ ہے "ممکن ہے کہ خالص معنی بحیثیت معنی، درحقیقت منتشر عضلی احساسات کے مجموعات ہوں، جس کو عامل بیان کرنے، اور شناخت کرنے میں کامیاب نہیں ہوا (دیکھو Am. Jour. of Psych. 1922. مصنف)

و فطرت انسانی کے مسائل کی زہریلی صحبت سے محفوظ رکھنے کا ایک طریقہ ہے[1]۔ ایک پانچواں گروہ (قائلین کرداریت) کہتا ہے کہ "معنی" کا تجربہ کی طرح ایک دھوکا، ایک غلطی، ایک وہم ہے بشرطیکہ اس کو دماغ کے طبیعی ارتعاشات کے علاوہ کسی اور صورت میں متصور کر لیا +

یہ تباین آرا اس بات کا نتیجہ ہے کہ نفس "معنی" کا تجربہ مطالعہ باطن میں اس طرح نہیں آسکتا، جس طرح کہ احساسی کیفیات، یا دیگر شئون تجربات آسکتے ہیں۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ جب ہم کسی طبیعی شئے کا ادراک کرتے ہیں، تو وہی ہماری مراد ہوتی ہے۔ لیکن اگر ہم طبیعی شئے کی موجودگی میں مطالعہ باطن شروع کر دیں یعنی اگر ہم اپنی ادراکی فعلیت کے باطنی مطالعہ میں مصروف ہو جائیں، تو ہم صرف احساسی، یا تمثالی کیفیات کو موجود پاتے ہیں۔ اور اسی وقت "معنی" بدل جاتا ہے۔ اب طبیعی شئے ہماری مراد نہیں رہتی، ہم اس پر فکر نہیں کرتے۔ برخلاف اس کے تفکر ہماری مراد ہو جاتا ہے، اور اسی پر ہم فکر کرتے ہیں۔ جب ہم ایسا کرتے ہیں اور تفکر کی تحلیل کرتے ہیں، تو ہم صرف احساسی کیفیات کو دریافت کرتے ہیں، لیکن "معنی" بالضرورت ہمارے مطالعہ باطن سے رفوچکر ہو جاتا ہے، یہ ہمارے مطالعہ کے آگے بھاگا کرتا ہے۔ یہ کوشش ایسی ہی ہے جیسے کہ ہم بگی میں بیٹھ جائیں اور گھوڑے کو تیز دوڑا کر، یا اس کو اس طرف اس طرف موڑ کر گھوڑے کو پکڑنے کی کوشش کریں۔ ہم خواہ کتنے ہی تیز قدم اٹھائیں، اور کتنی ہی جلدی مڑیں، وہ ہم سے آگے ہی رہتا ہے۔ لیکن اگر ہم اندھے اور بہرے بھی ہوتے، تب بھی ہم جان لیتے کہ وہ موجود ہے کیونکہ ہم برابر ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو رہے ہیں، اور اس پر قابو رکھتے ہیں +

اس سے ہم ماہرین نفسیات کے ایک اور قابل غور اختلاف رائے کی توجیہ کر سکتے ہیں۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ نفسیات کا موضوع بحث صرف یہ ہے، کہ مطالعہ باطن کے نتائج کو باقاعدہ صورت میں بیان کرے، اور بعض کا دعویٰ ہے کہ مطالعہ باطن

---

[1] چنانچہ یہ پروفیسر ٹچنر کا یہی عقیدہ معلوم ہوتا ہے، جس کو اس نے اپنی کتاب Beginner's Psychology میں بوضاحت بیان کیا ہے۔ (مصنف)

بالضرورت ناممکن ہوتا ہے۔ ہماری مراد ان ہی دونوں کے اختلاف سے ہے۔ موخر الذکر گروہ "شعور" کو "احساسات" کی بہنے والی پچکاری ظاہر کرنے کے لئے صرف احساسی کیفیات کو بیان کرنے پر قناعت کرتا ہے۔ اس کے برخلاف دوسرے گروہ کا بالکل بجا اعتراض ہے کہ اس بیان میں شعور، تجربہ، تفکر، کا جوہر یعنی کسی شے کو جاننے، یا اس سے مراد لینے کی فعلیت شامل نہیں ہوتی +

واقعہ یہ ہے کہ ہم معنوں کی تعریف اس شے کے بغیر نہیں کر سکتے، جس سے ہم مراد لیتے ہیں۔ ہم صرف یہ کہ سکتے ہیں کہ "میری مراد یہ یا وہ شے ہے"۔ "معنی" کو بصورت اسم استعمال کرنا گمراہ کن ہے، جس طرح، کہ تجربے کسی واقعہ کو اسما کے ذریعہ بیان کرنا گمراہ کن ہوتا ہے +

یہاں یہ بات قابل غور ہے، کہ بعض مصنفین جو ادراک کی بحث میں "معنی" کو نظر انداز کر دیتے ہیں، یا ان کو مخیلہ کے مساوی سمجھتے ہیں، ان کو عمل تصور کے باب میں دوبارہ شامل کرتے ہیں۔ ماہرین نفسیات کا معمول یہ ہے کہ وہ ادراک اور عمل تصور پر دو الگ الگ بابوں میں بحث کرتے ہیں، گویا یہ دونوں بالکل مختلف وظائف ہیں جن میں سے عمل تصور تفکر کی اعلیٰ صورت ہے، کہ جس تک صرف ترقی یافتہ بالغ عمر اشخاص ہی پہونچ سکتے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ کسی شے پر فکر کرنا اس کو متصور کرنا ہے۔ اسی طرح کسی شے کو جاننا، پہچاننا، اس سے واقف ہونا، یا اس کا شعور ہونا، اس کو متصور کرنا ہے، خواہ ہمارا علم ادراکی علم ہی ہو۔ کسی شے سے مراد لینا اس کو متصور کرنا ہے۔ عمل تصور کی عام اور مروج بحث اس کو مجرد اشیا کے متصور کرنے کے مساوی، یا اس تک محدود سمجھتی ہے، لیکن اس لفظ کی یہ تحدید نا قابل حمایت ہے[۱]۔ ایک عینی شے اور ایک مجرد شے پر فکر کرنے کے فرق کو

---

[۱] چنانچہ پروفیسر سٹاؤٹ لکھتا ہے: "ظاہر ہے، کہ عمل تصور اور ادراک ایک دوسرے کے ضد ہیں۔ یہ تضاد اکثر اس تضاد کے مترادف بیان کیا جاتا ہے، جو کلی اور جزئی میں ہوا کرتا ہے۔ اب اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ ادراک میں کوئی کلی عنصر شامل نہیں ہوتا، تو یہ عقیدہ بالکل غلط اور گمراہ کن ہے۔ ہر فکر کلی پر دلالت کرتا ہے، اور ادراک ایک فکر ہے۔ کم از کم اس کا اشارہ تمیز و شناخت کی طرف تو ہوتا ہے، اور اس لئے یہ ایک ایسی شے پر دلالت (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

اس طرح بیان کرنا مناسب نہیں کہ مقدم الذکر صورت میں میرے شعور میں ایک "عینی مثال" ہوتی ہے اور موخر الذکر میں ایک "مجرد مثال" یا "تصور" Concept۔ ہم کو دراصل کہنا یہ چاہئیے کہ مقدم الذکر صورت میں میں ایک عینی شے پر فکر، یا اس کو متصور کرتا ہوں، اور موخر الذکر صورت میں مجرد شے پر۔ جب میں اپنی کتاب کے صفحے پر مکھی دیکھتا ہوں تو میں کہہ سکتا ہوں کہ میں اس کو مکھی متصور کرتا ہوں۔ میرا یہ قول اتنا ہی صحیح ہوگا جتنا کہ یہ قول کہ میں اس کی قوتِ حیات، اس کے حسن، اس کی مکروہیت، اس کی جسامت، اس کی شکل، اس کے رنگ، اس کی طاقتِ پرواز، اس کی جنس، یا اس کی نوع، کو متصور کرتا ہوں۔ ادراک تصور کی ایک صورت ہے۔[۱]

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کرتا ہے، جو اپنے شئون مختلفہ میں ایک ہی رہتی ہے۔ درک سے تصور کی طرف انتقال محض جزئی سے کلی کی طرف انتقال کا ہم معنی نہیں۔ برخلاف اس کے فرق یہ ہے کہ ادراک میں کلی و جزئی ناقابل تحلیل طور پر مخلوط ہوتے ہیں۔ کلی عنصر صرف اس واقعہ پر مشتمل ہوتا ہے کہ جزئی کی شناخت کر لی جاتی ہے۔ اب عمل تصور کی لازمی ماہیت یہ ہے کہ اس میں کلی پر، بحیثیت کلی، اور جزئی کے مقابلے میں، فکر کیا جاتا ہے، یہ کلی عنصر درک میں ضمنی اور تصور میں صریحی ہوتا ہے"۔ (جلد دوم صـ ۱۴۳ (Analytic Psychology

میرے نزدیک یہ ایک بالکل صحیح عقیدہ ہے۔ مجھے اختلاف صرف مصطلحات سے ہے۔ میرے نزدیک یہاں جیمس کے اتباع میں "عمل تصور" "کلی" کو معلوم کرنے، یا اس پر فکر کرنے، کے وظیفہ کا عام نام سمجھا جانا بہتر ہوگا، یہ وظیفہ ادراک میں ظاہر ہو، یا ناموں کی مدد سے مجرد اشیا پر فکر کرنے میں۔ جس عمل کو سٹاؤٹ عمل تصور کہتا ہے، اس کو میں اس استعمال کے مطابق "مجرد اشیا پر تفکر" کہوں گا۔ ادراک میں بھی یہ وظیفہ بروئے کار آ سکتا ہے، مثلاً اس حالت میں جب میں کسی چیز کے رنگ کو اس چیز سے منتزع کر کے اپنے فکر کا مفکور بنا لوں، یا جب ہم کسی شخص کے چہرے کو دیکھ کر اخلاقی صفات، مثلاً مہربانی، دیانتداری، یا بے رحمی، کا ادراک کرتے ہیں (مصنف)

[۱] ۔ چند سالوں سے "معنی" کی ماہیت پر معمل میں تحقیق ہو رہی ہے۔ بعض محققین تو اب بھی نہایت شدومد کے ساتھ اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ "معنی" تمام احساسی اور تمثالی کیفیات کے علاوہ تجربہ کا ایک واقعہ ہے، لیکن بحیثیت مجموعی یہ اعتباری شہادت دوسرے عقیدے کے موافق ہے۔ جو لوگ کہ احساسیت پر جمے ہوئے ہیں، وہ "معنی" پر بحث کرنے کے کام سے اپنی جان اس طرح بچاتے ہیں کہ ان کو وہ منطقیوں کے حوالے کر دیتے ہیں جس طرح محرکات (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

اب ہم پھر اپنی نارنگی کی طرف عود کرتے ہیں۔ اس کے ادراک کرنے میں میں اس کو بطور نارنگی جانتا یا پہچانتا ہوں۔ لفظ "پہچان" یا "شناخت" بعض اوقات ایک ایسی مخصوص شئے کو پہچاننے یا شناخت کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جس کا پہلے کسی وقت ادراک ہو چکا ہے۔ لیکن ذہنی وظیفہ کی حیثیت سے ایک شئے کی شناخت، بحیثیت اس کے کہ یہ شئے اپنی جماعت کی نمائندہ ہے، ایک فرد، بحیثیت فرد کی شناخت سے جوہراً مختلف نہیں۔ لہٰذا اس لفظ کو وسیع معنوں میں ہی استعمال کرنا بہتر ہوگا۔ ہمارا تقریباً ہر ایک ادراک ان ہی وسیع معنوں میں شناخت ہوتا ہے۔ اس میں ایک شئے کا علم یا وقوف ہوتا ہے، بحیثیت اس کے کہ یہ شئے اس قسم کی ہے جو پہلے معلوم ہو چکی ہے۔ اگر ایک ایسی آواز جس کو میں نے پہلے کبھی نہیں سنا اچانک میرے کانوں میں آئے، اور میری توجہ اپنی طرف کھینچ لے تو میں اس حیوان کی شناخت نہیں کرتا جس کی یہ آواز ہے۔ لیکن میں کسی نہ کسی کی شناخت کر لیتا ہوں۔ یہ آواز میرے لئے کسی حیوان پر دال ہے۔ یا اگر اس سے کسی حیوان کی طرف

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کی بحث کو انہوں نے معلمین اخلاق کے حوالے کر دیا ہے۔ اس طرح وہ نفسیات کو بے کار بنا کر اپنی احساسیت کے خلوص کو باقی و قائم رکھتے ہیں۔ "معنی" پر اس قسم کی اختباری تحقیق کی عمدہ مثالوں کے لئے میں متعلمین کی توجہ The Psychological Review کے دو مضامین کی طرف منعطف کراؤں گا۔ ان میں سے ایک میں (دیکھو جلد ۲۲) ڈاکٹر ٹی' وی' مور نے ایسی شہادت بیان کی ہے جو "معنی" کو مندرجہ ذیل نوعیت کے مخیلہ کے مترادف سمجھنے کے خلاف ہے۔ یہ اختبارات الفاظ کے دو سلسلوں کے ذریعہ ہوئے۔ ایک سلسلہ میں تو معمول سے کہا جاتا تھا کہ مطبوعہ الفاظ کے معنوں کو سمجھنے کے بعد کوئی ردعمل کرے، اور دوسرے سلسلہ میں اس وقت ردعمل کرنے کو کہا جاتا تھا جب وہ لفظ کوئی تمثال پیدا کرے۔ تقریباً تمام صورتوں میں مقدم الذکر سلسلے کے رد اعمال، دوسرے سلسلے کے رد اعمال کے مقابلے میں بہت جلدی صادر ہوتے تھے۔ اس سے مصنف نتیجہ نکالتا ہے کہ بلحاظ وقت "معنی" تمثال پر مقدم ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کے تمام معمول مطالعہ باطن سے "معنی" اور تمثال میں تمیز کر سکتے تھے۔ دوسرے مضمون (جلد ۲۴) میں ڈاکٹر ای' سی' ٹولمان Dr. E. C. Tolman نے اسی طریقہ، لیکن بہت سے معمولات کے ذریعہ یہی نتائج حاصل کئے ہیں۔ یعنی یہ کہ اس نے بھی "معنی" اور تمثال میں تفاوت کا انکشاف کیا ہے، اگرچہ بعض صورتوں میں تمثال معنوں پر مقدم ہوتی تھی (مصنف)

اشارہ نہیں ہوتا، تو میں اس کو ایک خاص نوعیت کی آواز کی حیثیت ہی سے پہچان لیتا ہوں۔ ہمارا یہ قول اس قول کے ہم معنی ہے کہ احساسی تجربہ کسی شئے "آواز کے کسی سرچشمہ کی طرف اشارہ یا دلالت کرتا ہے"۔

شناخت کے مقابلے میں خالص وقوف کی مثالیں شائد وہ ہوں گی جن میں ایک حیوان ایک اس قسم کی شئے سے پہلی مرتبہ دوچار ہوتا ہے، جو ایک جبلی ردعمل کا باعث ہوتی ہے۔ جب "خلوت پسند" بھڑ پہلی مرتبہ اس حیوان سے دوچار ہوتی ہے جو اس کی نوع کا طبعی اور واحد شکار ہے، جب مادین بلبل پہلی مرتبہ نر کا نغمہ سنتی ہے، جب ایک غولی حیوان، جس کی تمام زندگی قید تنہائی میں گزری ہے، پہلی مرتبہ اپنی ہی نوع کے کسی فرد کو دیکھتا ہے، تب ہم فرض کرسکتے ہیں، کہ خالص وقوف کا عمل ہوتا ہے۔

اب قابل غور بات یہ ہے کہ جب میں نارنگی کا ادراک کرتا ہوں، تو اس عمل ادراک میں نارنگیوں کا میرا وہ گزشتہ تجربہ ہی شامل وعامل نہیں ہوتا جس سے یہ شناخت کا عمل بن جاتا ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور تجربے یعنی مختلف قسموں کی مادی اشیا کے تجربے کی ایک بڑی مقدار بھی شامل ہوتی ہے۔ چنانچہ دیکھنے، ہاتھ میں پکڑنے، چکھنے، سونگھنے وغیرہ کے تجربات بھی موجود ہوتے ہیں۔ گزشتہ تجربہ کا یہ تمام مجموعہ اس شئے کے معنوں کو معین کرنے میں مدد دیتا ہے۔ یا زیادہ صحت کے خیال سے یوں کہنا چاہیئے، کہ جب میں نارنگی کا ادراک کرتا ہوں، تو یہ مجموعہ میرے "معنوں" کو معین کرتا ہے۔ میں اس کو اس صورت میں نہیں جانتا، کہ اس سے ذائقہ، بو، اور لمس کے احساسی تجربات حاصل ہونگے، بلکہ اس کے علاوہ میں اس کو ایک ٹھوس چیز بھی سمجھتا ہوں، جو ایک مکان میں ہے، اور جس میں وہ تمام خواص موجود ہیں، جن کی میں ٹھوس اشیا میں امید کرنا سیکھ چکا ہوں۔ اگر میں اس کو ہاتھ میں لے کر اپنے ہونٹوں کی طرف لے جانا چاہتا ہوں، تو میرے عضلات کا فعل عصبی اس کے وزن کے عین مطابق ہوجاتا ہے، حالانکہ میں نہ اس وزن پر غور کرتا ہوں، نہ اس کا مجھے واضح علم ہوتا ہے۔ یہ واضح علم مجھے اس وقت ہوتا ہے، جب یہ نارنگی مصنوعی ہو، اور اندر سے کھوکھلی ہونے کی وجہ سے ہلکی ہو، اور اس لئے اس کا وزن حقیقی نارنگی کے وزن سے کم ہو، کیونکہ اب یہ اس قدر جلدی، اور آسانی کے ساتھ اٹھتی ہے کہ مجھے حیرت ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر میں اس کو میز پر لڑھکاؤں اور یہ زمین کی طرف

گرنے کی بجائے ہوا میں معلق ہو جائے تو مجھے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے ادراک میں کشش ثقل کی خاصیت شامل تھی، یا اگر میں چاقو لے کر اس کو کاٹنا چاہوں اور چاقو بلا مزاحمت اس کے اندر دھنس جائے، یا اگر میں اس کو دیوار کے ساتھ دے ماروں اور یہ ٹکڑے ٹکڑے نہ ہو تب بھی میرے ادراک میں بہت تجربات کے اجتماع کا انکشاف ہوگا۔ اسی طرح کے مختلف طریقوں سے میں اپنے ادراک کے انتہائی ترکیب کو متحقق کر سکتا ہوں۔ ان ہی سے میں یہ بھی سمجھ سکتا ہوں کہ میرے ادراک میں کسی قدر حصہ محض ضمنی ہوتا ہے اور یہ کہ مادی اشیا کے اس علم کی تشکیل میں گزشتہ تجربہ کس حد تک دخیل ہوتا ہے۔ یہ تو ہم کو معلوم ہی ہے کہ مادی اشیا کا یہی علم عمل ادراک میں ضمناً عامل ہوتا ہے اور یہی اس شئے کے تعلق سے میرے کردار کی رہنمائی کرتا ہے +

یہی تمام مجموعہ علم ان "معنی" کو مرکب کرتا ہے جو میں اس شئے میں پاتا ہوں۔ اور یہ وہ "معنی" ہیں جو احساس کے ہیچ کے نمونے سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ "معنی" ہر اس مخیلہ سے کہیں زیادہ مکمل ہوتے ہیں جس کو میں مطالعہ باطن سے عمل ادراک یا عمل شناخت میں عامل معلوم کر سکتا ہوں +

جب میں نارنگی کا ادراک کرتا ہوں تو اس کے مجموعی "معنی" اس مجموعی علم کا جو ذہن میں عمل کرتا ہے کوئی نہ کوئی حصہ دوسرے پر غالب، اور میرے کردار کی رہنمائی کے لئے زیادہ اہم ہوتا ہے۔ اس کا انحصار میری اس وقت کی غرض و غائت پر ہے جب میری نگاہ نارنگی پر پڑتی ہے۔ اگر میں پیاسا ہوں اور اپنی پیاس بجھانا چاہتا ہوں تو میں نارنگی پر یہ سمجھ کر پکڑتا ہوں، یا کم از کم یہ سمجھ کر اس کا ادراک کرتا ہوں کہ یہ میری اس خواہش کو پورا کر سکتی ہے۔ یعنی یہ کہ میں اس کو ایک رس دار ٹھنڈا پھل سمجھتا ہوں۔ اس حالت میں اس کے مجموعی "معنی" کا یہ حصہ غالب ہوتا ہے۔ اگر مجھے کسی ایسی چیز کی تلاش ہے جس کو میں اپنے دشمن کو منتشر کرنے کے لئے پھینکنا چاہتا ہوں تو میں اس کی طرف آنکھ اٹھا کر بھی نہیں دیکھتا۔ لیکن اگر مجھے کسی ایسی چیز کی ضرورت ہے جس کو میں اپنے دوست کی طرف مذاقاً پھینکنا چاہتا ہوں تو ممکن ہے کہ میں اسے اٹھالوں۔ اب اس کا وزن، اس کی نرماہٹ، کسی چیز سے ٹکرانے کے بعد اس میں سے اس کی پچکاری چھوٹنا، ان مجموعی "معنی" کا جزو غالب ہوتا ہے جو میں اس کے بصری ارتسام میں پاتا ہوں +

ایک اور مثال لو۔ میں شام کے اندھیرے میں اپنے کمرے کے اندر داخل ہوتا ہوں، اور فرش پر مجھے خاکی رنگ کی کوئی چیز دکھائی دیتی ہے۔ پہلے پہل تو میں اس کی شناخت نہیں کر سکتا۔ غور سے دیکھنے کے بعد مجھے معلوم ہوتا ہے کہ یہ میرا کتا ہے جو آلتی پالتی مارے پڑا ہے۔ میرے "معنی" اب بہت زیادہ مکمل ہو گئے۔ اب یہ خاکی چیز صرف یہی نہیں کہ ایک خاص شکل، جسامت اور مقام کی مادی شئے ہے بلکہ اب حیوانات اور کتوں کے متعلق میرا تمام اکتسابی علم عمل کرنا شروع کرتا ہے، اور میرے کردار کی رہنمائی کرتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ میں اس کو دیکھ کر پیچھے ہٹ جاؤں، اور یہ بھی ممکن ہے کہ میں اسے ٹھوکر مارنے کے لئے آگے بڑھوں۔ موخرالذکر صورت میں اگر کوئی چیز میرے پاؤں کی مزاحمت نہیں کرتی تو مجھے حیرت ہوتی ہے اور ممکن ہے کہ میں خوف زدہ ہو جاؤں۔ مجھے معلوم ہوتا ہے کہ میری شناخت بہت غلط تھی؛ اور یہ کہ یہ چیز نہ کتا ہے نہ کوئی اور مادی شئے۔ اگر میرا پاؤں ایک متوقع معمولی نرم مزاحمت تو محسوس کرتا ہے لیکن یہ چیز حرکت نہیں کرتی تو پھر مجھے اپنی غلطی کا احساس ہوتا ہے۔ میں نے ایک جاندار کتے کا ادراک کیا تھا، اور سمجھا تھا کہ یہ بھی اسی طرح ردعمل کرے گا، جیسے کہ اور جاندار کتے کرتے ہیں۔ لیکن یہ میری غلطی تھی۔ یہ کتا دراصل مردہ ہے۔

یا میرا ادراک صراحت و مناسبت کے ایک تیسرے درجہ تک ترقی کر سکتا ہے۔ میں اس خاکی مادے کو صرف اس صورت ہی میں شناخت نہیں کرتا کہ یہ کتا ہے بلکہ میں اس کو اپنا کتا "موتی" معلوم کرتا ہوں۔ اب جو "معنی" کہ میں احساسی تجربہ میں شریک کرتا ہوں یا جو "معنی"[۱] کہ اس احساسی ارتسام کی وجہ سے میرے ذہن میں آتے ہیں، وہ پہلے معنوں سے بھی زیادہ مکمل ہوتے ہیں۔ مجھے معلوم ہوتا ہے کہ اس شئے میں صرف وہی خواص نہیں جو تمام ٹھوس اشیا اور عام کتوں میں ہوتے ہیں، بلکہ ان کے علاوہ اس میں میرے کتے "موتی" کی تمام اخلاقی خصوصیات بھی موجود ہیں۔ یہاں میرا کردار اس قسم کے ضمنی علم کے مجموعہ سے

---

[۱] یہ خیال رکھنا بہت ضروری ہے کہ احساسی ارتسام جو ردعمل مجھ میں پیدا کرتا ہے وہ صرف بالواسطہ طور پر احساسی نمونہ کی نوعیت سے معین ہوتا ہے۔ جو "معنی" کہ احساسی نمونے میں میں شامل کرتا ہوں وہ میرے ردعمل یعنی پیچھے ہٹنے یا آگے بڑھنے کے ہیجان کو بلاواسطہ معین کرتا ہے۔ لہٰذا ماہرین نفسیات کا "معنی" کو نظرانداز کر کے احساسی نمونے کے تحلیل بیان پر قناعت کرنا کس قدر لغو ہوگا اور بعض تو ہم سے بھی اسی کے متوقع ہیں (مصنف)

معین ہوتا ہے، جو کسی ایسی احساسی کیفیات کی صورت میں مستحضر کئے جانے کے قابل نہیں جس کی بیچیدگی ایک مطبوعہ ورق یا اس کی نیکی و بدی پر ایک لمبی تقریر کی بیچیدگی سے کم ہو۔ میں اس کے اوپر سے گزر سکتا ہوں، اس کو پیار کر سکتا ہوں، اس کا نام لے کر پکار سکتا ہوں، یا اس کو اپنے پاؤں سے ہلا سکتا ہوں۔ وہ میری ان تمام حرکات کا جواب آنکھ اٹھا، یا دم ہلا کر دے سکتا ہے۔ میرے اور اس کتے کے دونوں کے افعال بے انتہا معنی رکھتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک ایک عمل شناخت پر دلالت کرتا ہے، جس کے معنی بہت مکمل ہیں۔ باہمی اعتماد و خدمت کے ہمارے تمام گزشتہ تعلقات نے ہم میں سے ہر ایک میں دوسرے کے متعلق وہ علم پیدا کیا ہے، جو عمل شناخت میں متضمن ہے[علہ]+

لہذا ادراک کی یہ تعریف صحیح نہیں، کہ اس میں خاص خاص ''احساسات'' ''شعور'' میں نمایاں ہوتے ہیں، اور یہ ''احساسات'' ''ان تمثالات'' کے مجموعات سے گھرے ہوتے ہیں، جنہیں مرکزی بھی کہا جا سکتا ہے، اور ''حاشیہ فکر'' بھی۔ ''شعور'' میں صرف وہ شئے نمایاں ہوتی ہے، جس کا ادراک ہوتا ہے، یا جس پر فکر کیا جاتا ہے+

ماہرین نفسیات میں سے ھربارٹ کے متبعین نے محض اور خالص احساسیت سے ایک لمبا قدم اور آگے بڑھایا ہے۔ انہوں نے اس قسم کے واقعات کو بہت اہمیت دی،

علہ۔ بعض اوقات میں اپنے گھر میں علی الصباح داخل ہوا ہوں، اور اپنے کتے کو روزمرہ کی مقررہ جگہ پر سوتے پایا ہے۔ ان مواقع پر اس نے آنکھ اٹھانے، یا کان کھڑا کرنے کے علاوہ کبھی اور کوئی حرکت نہیں کی۔ بعض اوقات وہ اپنی دم ناقابل ادراک طریقے سے ہلاتا تھا۔ لیکن اگر رات کے وقت کوئی غیر شخص باغ میں داخل ہوتا تھا، تو وہ چیخ چیخ کر اپنے آپ کو ہلکان کر لیتا تھا۔ یہ کسی خاص تربیت و تعلیم کا نتیجہ نہ تھا۔ یہاں کوئی اضطرار مسرت کی وجہ سے منتقل، یا الم کی وجہ سے محو نہ ہوتا تھا۔ اگر میں اپنے گھر سے بہت دنوں تک غائب رہتا تھا، تو یہی کتا اپنی روزمرہ کی جگہ چھوڑ کر میری بیوی کے کمرہ کے سامنے سویا کرتا تھا۔ اس قسم کے کردار کی توجیہ بہت مشکل ہے، لیکن اتنا یقینی ہے، کہ یہاں ایک اضطرار دوسرے کی جگہ نہیں لیتا۔ دونوں صورتوں میں معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ کتا مجموعی موقعہ و محل کا کم و بیش عقلاً اندازہ کرتا تھا۔ (مصنف)

جن پر ہم نے گزشتہ صفحات میں بحث کی ہے۔ موجود الوقت احساسی ارتسام کے ساتھ ملنے کی غرض سے گزشتہ تجربے کے اثرات کے مجموعہ کا نمایاں اور نمودار ہونا ان کی اصطلاح میں ادراک[1] کہلاتا ہے۔ ان کے نزدیک ذہن بہت سے "تصورات" سے مرکب ہے جو کم و بیش باقاعدہ طور پر ذہن کے "تحت شعوری" حصہ میں مرتب ہیں، جس طرح کہ کتب خانہ کی الماریوں میں کتابیں ہوا کرتی ہیں۔ ایک احساسی ارتسام کے ادراک سے مراد یہ ہے کہ اسی قسم کی اشیا کے "تصورات" "دہلیز شعور" سے اوپر ہو کر اس کا استقبال کرتے ہیں اور "تصورات" کی تحت شعوری کوٹھڑی میں اس کی مناسب جگہ اور قریب ترین رشتہ داروں کی طرف اس کا ہاتھ پکڑ کر لیے جاتے ہیں۔

ہم نے لفظ "تصور" کا استعمال ناجائز قرار دیا ہے۔ منجملہ اور وجوہ کے اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ یہ عمل تفکر اور ان پائیدار اور مستقل شرائط کو گڈمڈ کرتا ہے جن کے تحت یہ عمل تفکر ممکن ہوتا ہے۔ ذہن میں جو چیز کہ مستقل رہتی ہے اور جو کسی شئے پر فکر کرنے کی شرط ہے اس کے لئے ہم نے "ایک تصور" نہیں بلکہ وقوفی میلان[2] کا نام تجویز کیا ہے۔

ایک ترقی یافتہ ذہن میں ادراکی عمل کے ترکب اور بہت پیچیدہ وقوفی میلان کی کارفرمائی کی مثال اس حالت میں ملتی ہے جب ہم ایک بالکل نئے پھول کا اطراف کی غرض سے معائنہ کرتے ہیں۔ جو شخص کہ نباتیات سے ناواقف ہے وہ اس کو محض پھول کی صورت میں شناخت کرتا ہے اور شائد اس کی خوبصورتی سے لطف اندوز ہوتا ہے۔ لیکن اس کو دیکھ کر جو میلان کہ ماہر نباتیات کے ذہن میں بروئے کار آتا ہے وہ بہت پیچیدہ بلکہ کہنا چاہیے کہ متعین طور پر متعلق حصوں کا نظام ہوتا ہے۔ اگر وہ محض حیرت کی وجہ سے اس پھول کا معائنہ کر رہا ہے تو اس کی ہر خصوصیت پر یکے بعد دیگرے

---

[1] Apperception

[2] Cognitive disposition اگر لفظ "تصور" کا اصطلاحات کی فہرست میں باقی رہنا ایسا ہی ضروری ہے تو اسے مستقل وقوفی میلانات اور نظامات میلانات کے لئے استعمال کرنا چاہیے نہ کہ اعمال تفکر کے لئے۔ اس کا دو معنوں میں استعمال ہی اس سہولت اور اس انتشار ذہنی و غلط مبحث کی بنا ہے جن کا یہ باعث ہے (مصنف)

توجہ کرتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ ان تمام حصوں اور ان کے باہمی تعلقات کا ادراک کر لیتا ہے۔ اس تمام سلسلۂ فعلیت میں متعاقب اعمال ادراک اس مجموعی ذہنی نظام کے خاص خاص حصوں کی غالب فعلیت پر دلالت کرتے ہیں جو پہلوں اکثر گزشتہ ادراک سے تشکیل پذیر ہوا تھا۔ شروع ہی سے تمام نظام کی تحریک ہوتی ہے اور اجزا کا باقاعدہ تعلق ادراکی فعلیت کی ترتیب کو معین کرتا ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ اس تمام عمل میں اجزا کا ضمنی اور خفی علم ہو رہا تھا۔ اور ہر ایک جز دباری باری صریحی علم میں آ رہا تھا۔ یہی خاکہ کی طرح ضمنی اور خفی علم ہمارے ہر معقول اور تقصدی ادراک کی خصوصیت ہے +

اب ہم نے دیکھ لیا ہے کہ کسی ترقی یافتہ ادراک کے عمل میں وقوفی میلان ذہنی ساخت کا کوئی سادہ عنصر نہیں، برخلاف اس کے یہ بہت پیچیدہ متصور کیا جانا چاہئے" اور اسی طرح ذہنی ساخت کے اور اجزا کے ساتھ اس کے تعلقات بھی بہت پیچیدہ سمجھے جانے چاہئیں۔ جس قسم کے واقعاتِ ادراک پر ہم غور کر چکے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ذہن کی وقوفی ساخت کچھ درخت کی ساخت کی سی ہوتی ہے۔ اور شائد بڑ کے درخت کی تشبیہ اس کے لئے مناسب ترین ہے +

ادراک اولاً اور اساساً وقوفی یعنی ایک موجود فی المکان خارجی شئے کا عملی تصور ہوتا ہے۔ جیمس نے کہا ہے کہ "جس وظیفہ کی مدد سے ہم ایک عدد "ممیز اور مستقل موضوعِ بحث (یعنی ایک شئے) کی شناخت کرتے ہیں اسے عمل تصور کہا جاتا ہے"۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ ایک شئے قلیل ترین تضمن 'یا معنوں' میں متصور کی جا سکتی ہے۔" اہم نکتہ یہ ہے کہ ہم اس کو بحیثیت اسی چیز کے دوبارہ شناخت کریں جس پر بحث ہو رہی ہے.... ان معنوں میں وہ حیوانات بھی عملِ تصور کی قابلیت رکھتے ہیں جو عقلی سلسلہ میں بہت نیچے ہیں۔ اس کے لئے ضرورت صرف اس بات کی ہے کہ وہ اسی تجربہ کی شناخت کر لیں۔ چنانچہ اگر ایک کیڑے کے ذہن میں "ہائیں! یہ پھر آ گیا!" کا خیال آئے تو کہا جا سکتا ہے کہ وہ تصوری مفکر ہے۔" میرے نزدیک یہ عقیدہ صحیح ہے لیکن یہ جیمس کی احساسیت کے منافی ہے۔ یہ اس صداقت پر دلالت کرتا ہے کہ سب سے زیادہ ابتدائی ذہن بھی کسی شئے پر فکر کرنے کی قابلیت رکھتا ہے اگرچہ ہو سکتا ہے کہ اس کا یہ فکر صحیح نہ ہو۔ جب تک کہ ہم

یہ فرض نہ کریں کہ وقوف' یا شناخت کا یہ وظیفہ حیات ذہنی کا جز ہے' اور ہر اس جگہ موجود ہے' جہاں ذہن پر فعلیت ہے' یعنی یہ کہ یہ ارتقائی سلسلہ کی ابتدا سے لے کر انتہا تک موجود ہے' اس وقت تک ہم اس کو "احساسات" کی محض ترکیب سے پیدا نہیں کر سکتے' اور "احساسات" میں "امتدادیت" کو فرض کرنے' یا ان کو "ذی امتداد کل" کہنے سے بھی کوئی خاص فائدہ اس لحاظ سے نہیں ہوتا۔ [1]

لہذا سادہ ترین ذہن جس کو ہم جائز طور پر متصور کر سکتے ہیں' وہ ہوگا' جو ایک احساسی ارتسام کا جواب محض "احساس" سے نہیں' بلکہ جاننے کے فعل سے دے گا۔ اس فعل کی واحد تعریف یہ ہے' کہ یہ ایک ایسی شئے سے واقف ہوتا ہے' جو مکان میں موجود ہے' اگرچہ ہو سکتا ہے' کہ اس شئے کی' بحیثیت مفکور' ماہیت' اور اس کے مکانی اضافات کی نوعیت بالکل غیر متعین اور غیر واضح ہو۔ اس قسم کی سادہ ترین ساخت کے ذہن کے متعلق کہا جائے گا' کہ اس میں فقط ایک وقوفی میلان ہے' جو فقط ایک طلبی میلان سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ ذہن ہر اس احساسی ارتسام کا (جس کی ماہیت خواہ کچھ ہی ہو) جواب دے گا' جو اس پر کچھ بھی اثر کرے گا' یہ جواب "کچھ موجود ہے" کی صورت کا ہوگا' اور اس کے ساتھ اس شئے کی طرف جانے کا مبہم اور غیر متعین ہیجان ہوگا۔ یا شائد ہم فرض کر سکتے ہیں' کہ سادہ ترین ذہن میں دو متخالف وقوفی میلانات ہوں گے' جو علی الترتیب' اشتہا اور نفرت کے دو طلبی میلانات کے ساتھ متعلق ہوں گے۔ اس طرح کا حیوان دو طریقوں میں سے کسی ایک سے تمام ارتسامات کا جواب دے گا۔ ایک جواب تو کسی ایسی موجود چیز کے وقوف کی صورت میں ہوگا' جس کی خواہش ہے' اور دوسرا اس چیز کے وقوف کی صورت میں ہوگا' جس سے نفرت ہے۔ بالفاظ دگر اس میں دو بہت زیادہ عام قسم کی جبلتیں ہوں گی۔ اس قسم کا حیوان دنیا میں کامیابی

---

[1] مختصر یہ کہ علم' وقوف' شناخت' یا تصور ذہن کا ایک اساسی وظیفہ' یا ملکہ ہے۔ ہم کو یہ امید نہ ہونی چاہئے' کہ ہم اس کی توجیہ' یا اس کو بیان' اس طرح کر سکینگے' کہ یہ ایک ایسے عمل سے پیدا ہوتا ہے' جو بالکل مختلف قسم کا ہے' یہ عمل طبیعی ہو' یا "احساسات حاصل کرنے" کا سا کوئی سادہ تجربہ۔ ہم کو امید صرف اس کی ہو سکتی ہے' کہ ہم اس وظیفہ کی پیچیدہ کارفرمائی اور سادہ کارفرمائی میں تعلقات' اور ادنی ساخت اور قابلیت کے ذہنوں سے اعلی قابلیت والے ذہنوں کی ترقی سمجھ سکیں گے (مصنف)

حاصل کر سکتا ہے۔ اسی طرح کی ابتدائی ذہنی ساخت سے ذہن کی بہت زیادہ پیچیدہ صورتوں کی ترقی متصور کی جا سکتی ہے۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہی توجیہ ہے اس واقعہ کی کہ جس چیز پر ہم فکر کرتے ہیں، اس کو ہم مکان میں کسی جگہ فرض کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، کیونکہ اس طرح فکر کرنا ہی ابتدائی تفکر ہے، اور اگر ہم اس ابتدائی تفکر سے نجات پا سکتے ہیں، تو بہت مشق و تربیت کے بعد۔ لیکن اس سے میرا مطلب یہ نہیں کہ سب سے ابتدائی ذہن میں بھی اس اقلیدسی ذی الابعاد ثلاثہ مکان کا "تصور" ہوتا ہے، جس میں یہ اپنے "احساسات" کو ملفوف کرتا ہے، یا جس میں یہ ان کو موجود فرض کرتا ہے۔ برخلاف اس کے میرا عقیدہ یہ ہے کہ مکان کا علم، یعنی مکانی ادراک و تصور کی قابلیت، ذہن کے روز افزوں ترکیب کے ساتھ ساتھ اسی ابتدائی "وہاں" سے ترقی پاتی، اور متفرق ہوتی فرض کی جانی چاہئے۔

تمام اشیا جن کو ہم ادراک، اور شناخت کرنا سیکھتے ہیں، اسی ابتدائی "کچھ" یعنی وسیع ترین تعبیر اور تقریباً صفر تضمن کی شئے، میں سے ان اصناف اشیا میں متعاقب تمیزوں کی بدولت متفرق ہوئی ہیں، جو پہلے ناقابل تمیز تھیں۔ ہر نئی تمیز میں ذہن کی وقوفی ساخت کا ایک مزید تفرق شامل ہوتا ہے۔ یہ تمام ایک درخت کی طرح نشو و نما پاتی ہے، جس کے تنے سے نئی کونپلیں پھوٹتی ہیں، جن سے نئی نوکیں نکلتی ہیں۔ یہ نوکیں پھر منقسم ہوتی، یہاں تک کہ ترقی یافتہ انسانی ذہن ایک بڑے زبردست درخت کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اس کا تنا جو تمام شاخوں، کونپلوں، اور پتوں، کو سنبھالے رہتا ہے ابتدائی غیر متفرق وقوفی میلان ہے۔ بڑی بڑی شاخیں اشیا کی بڑی بڑی اصناف ہیں، چھوٹی شاخیں گویا چھوٹی اصناف ہیں۔ کونپلیں ان سے بھی چھوٹی اصناف ہیں، اور پتے افراد + اس تشبیہ پر، ایک خاص شعبۂ علم کے تعلق سے غور کرو۔ فرض کرو کہ اس کے لئے ہم عالم حیوانی کا وہ علم لیں، جو ایک ماہر طبیعیات کے منتظم ذہن میں ہوتا ہے۔ یہ علم ان "تصورات" کے محض مجموعہ پر مشتمل نہیں ہوتا جو خوابیدہ، اور غیر شعوری حالت میں پڑے ہیں۔ اس کے برخلاف یہ اس وقوفی ذہنی ساخت پر مشتمل ہوتا ہے، جس کو اس نے تمیزی ادراک کے

Naturalist   ط

بہت اعمال کے ذریعہ حاصل کیا ہے۔ وہ تمام جاندار اشیا کی شناخت بحیثیت اس کے کرتا ہے کہ یہ مادی اشیا ہیں، جو مکان میں موجود ہیں اور اسی میں حرکت کرتی ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ وہ ان کو جاندار بھی سمجھتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے درختِ علم کی ایک شاخ کو اپنے ذہن میں متفرق کر لیا ہے۔ یہ گویا ایک قوتی میلان ہے، جو جاندار اشیا کے مقابل ہے۔ یہ شاخ پھر آگے چل کر دو شاخوں میں تقسیم ہو جاتی ہے، ایک شاخ تو حیوانات کی ہے، اور دوسری نباتات کی۔ حیوانات کی شاخ پھر اور بہت سی چھوٹی چھوٹی شاخوں میں منقسم ہو جاتی ہے، جن میں سے ہر ایک عالم حیوانی کی بڑی صنف کے مقابل ہے۔ ان شاخوں میں سے ہر ایک میں کونپلیں چھوٹی ہیں، جو ہر صنف کی اجناس و انواع ہیں۔

جب یہ شخص، جس نے یہ تمام باقاعدہ حاصل کر لیا ہے، اور جو اس منتظم ذہنی ساخت کو تعمیر کر چکا ہے، ایک حیوان کا ادراک کرتا ہے، اور اس کو ایک خاص نوع کا فرد سمجھتا ہے، تو اس پر صرف اسی حیثیت سے فکر نہیں کرتا، اور اس کو اس صورت میں متصور نہیں کرتا کہ یہ ایک شئے ہے، جس سے آنکھ کو رنگ کا ایک خاص نمونہ یا کان کو آواز کا ایک خاص نمونہ، حاصل ہوتا ہے۔ اس کے معنی اس سے کہیں زیادہ مکمل ہوتے ہیں۔ اس لحاظ کے لحاظ میں وہ اس کو صرف اسی صورت میں متصور نہیں کرتا کہ یہ اپنی مخصوص صفات رکھتا ہے، بلکہ وہ یہ بھی سمجھتا ہے کہ اس میں اس کی جنس اور اس کے خاندان کی صفات اور خصوصیات بھی ہوں گی۔ اس کے علاوہ اس کا خیال یہ بھی ہوتا ہے کہ اس میں تمام وہ صفات بھی پائی جائیں گی، جو تمام حیوانات، تمام جاندار اشیا، اور تمام مادی اشیا میں مشترک ہوتی ہیں۔ یہ تمام اس کے عمل شناخت میں مخفی اور عائد ہوتا ہے کیونکہ اگر مزید معائنہ سے ثابت ہو کہ وہ حیوان ان میں سے کسی کے ساتھ بھی مطابقت نہیں رکھتا، تو مشاہدہ کرنے والا پریشان ہو جاتا ہے، اور استعجاب کا ہیجان، جس کی وجہ سے اس نے اس حیوان کا معائنہ شروع کیا تھا، عمل شناخت اور صحیح اصطفاف میں تشفی پانے کی بجائے مزید فضلیت کی طرف راغب و مائل ہو جائے گا۔

جس طرح درخت کا کوئی پتہ یا اس کی کوئی کونپل، ان شاخوں اور اس تنے کے تعاون کے بغیر اپنا کام سرانجام نہیں دے سکتی، جو اس کو لئے کھڑے ہیں، اور جن سے ارتقائی تفرق کی مدد سے یہ پیدا ہوئی تھی، اسی طرح بہت زیادہ مخصوص و قوتی میلانات

بھی جو ایک فرد یا نوع کی شناخت سے تعلق رکھتا ہے، اپنا کام اساسی تر میلانات کے اس کل کے تعاون کے بغیر سرانجام نہیں دے سکتا، جس سے یہ متفرق ہوا ہے۔ پتے، یا کونپل کی طبعی اور معمولی کارفرمائی ان شاخوں اور اس تنے کی کارفرمائی پر دال ہے، جس پر یہ پتا، یا یہ کونپل ٹھیری ہے۔ اسی طرح مخصوص وقوفی میلان کی کارفرمائی ان میلانات کی کارفرمائی پر دال، اور اس کو شامل ہے، جن سے یہ پیدا ہوا ہے +

اس کا مطلب یہ ہے کہ ذہنی ساخت کو ایک درخت سے نہیں، بلکہ شئے کے شجرہ سب سے تشبیہ دینی چاہئے، جس میں بعد کی نسلیں زندہ و عامل رہ کر بہت سی شریک الوجود متعاون نسلوں کی ایک قوم بناتی ہیں۔ متعاقب نسلوں میں محنت کی تخصیص اور زیادہ ہو جاتی ہے۔ سب سے زیادہ مخصص نسل میں سے سب سے چھوٹی کا کام کم مخصص اور بوڑھی نسلوں کے کام پر دلالت کرتا ہے، یہ اسی کام کی بدولت ممکن ہوتا ہے +

اب اگر ہم ایک بہت زیادہ ترقی یافتہ اور بہت زیادہ منتظم ذہن کی تمام وقوفی ساخت پر اس طریق فکر کو منطبق کریں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک عالم صغری ہے، جو ایک عالم کبری کا عکس ہے، اور یہ عالم کبری وہ عالم ہے جس میں یہ رہتا، اور جس پر فکر کرتا ہے۔ ایک مکمل طور پر ترقی یافتہ و منتظم ذہن میں ہر فرد شئے، اور ہر نوع، جنس، اور صنف اشیا کے لئے ایک وقوفی میلان ہوگا۔ اور یہ سب مل کر میلانات کا ایک غیر مرتب و غیر منتظم جمگھٹا نہ بنے گا، بلکہ یہ سب میلانات باہم متعلق ہو کر ایک درخت کی سی صورت اختیار کر لیں گے۔ اس درخت کے حصوں کے تعلقات ان تمام اشیا اور اصناف اشیا کے حقیقی تعلقات کے مقابل ہوں گے، جن کو وہ شخص پہچان سکتا تھا، یا جن پر وہ فکر کر سکتا تھا +

بعد کے کسی باب میں ہم ذہنی ساخت کے نشو و نما کے اعمال پر غور کریں گے۔ لیکن پہلے ہم کو ان واقعات پر بحث کرنا ہے، جو لفظ "توجہ" سے مدلول ہوتے ہیں +

کسی گزشتہ صفحے پر میں نے لکھا ہے، کہ ادراک جوہراً ایک ترکیبی فعلیت ہے۔ اس باب میں ہم نے اس ترکیبی فعلیت کے اس ترکب و تنوع کو معلوم کیا ہے، جو احساسی نمونوں (کیفی، زمانی و مکانی) کے ہیج کا گویا جواب ہے، اور جس کے ساتھ اشیا کی شناخت اور واقفیت بھی ہوتی ہے۔ مرکب شئے بہت سے اجزا کی کل یا اکائی سمجھی گئی ہے۔ لیکن اس مرکب کل کے تعلم، یا تفکر،

کا عمل ایک واحد عمل ہے، اگرچہ ہو سکتا ہے، کہ یہ متعاقب پہلوؤں میں طول پکڑ جائے۔ اس مجموعی عمل میں وہ مختلف احساسی ارتسامات، جو احساسی نمونے کو مرکب کرتے ہیں، اپنا کام سرانجام دیتے ہیں، اور اس طرح مجموعی وحدی نتیجہ کو امداد پہونچاتے ہیں۔ لیکن ترکیبی فعلیت میں صرف یہی نہیں ہوتا، کہ بہت سے منفرد احساسی عناصر مربوط ہو جائیں کسی شئے پر تفکر ایک وحدی عمل، یعنی بہت سے ہیجات کا ایک نفسی جواب ہوتا ہے۔ اگر ہم اس تمام عمل کی تفاصیل کو نگاہ میں رکھ سکتے، اور بیان کر سکتے، تو ہم کو عمل کا ایک سلسلہ بیان کرنا پڑتا، جس کی کڑی ترکیبی وظیفے کو شامل ہوئی۔ عمل وقوف کی وحدت اسی طرح کے بہت سے متقارب سلسلوں کا آخری نتیجہ ہوتی ہے۔ جو وسیع ترکیب کہ ادراک کی ترکیبی فعلیت کی بنا ہوتی ہے، اور اس کو مرکب کرتی ہے، اس کی نئی شہادت ڈاکٹر هنری هیڈ کی ان تحقیقات سے مہیا ہوتی ہے، جو اس سے دماغی ضربوں سے پیدا ہونے والے ذہنی اختلالات کے متعلق کی ہیں۔ دیکھو اس کی کتاب (Studies in Neurology)

توجہ اور دلچسپی

تمام تفکر، تمام تجربہ، ایک عمل ہے، نہ کہ حالت، یا شے، یہی وجہ ہے کہ اس کو سکونی اصطلاحات، مثلاً "احساسات" اور "امثال" "ادراکات" "تصورات" کے ذریعہ سے بیان کرنا مناسب نہیں۔ اس کے لئے دراصل افعال (Verbs) کا استعمال موزوں ہے۔ پھر چونکہ یہ فعلیت ہمیشہ کسی شے/ سے تعلق رکھتی ہے، لہذا منتخبہ افعال تا بہ حد امکان متعدی ہونے چاہئیں، نہ لازم، اور معروف ہونے چاہئیں نہ مجہول۔

لفظ "توجہ" نفسیات میں اکثر بصورت اسم استعمال کیا جاتا ہے، اور اسی استعمال کے مطابق سوال کیا جاتا ہے کہ توجہ کیا ہے؟ پھر کہا جاتا ہے کہ توجہ یہ، یا وہ، کرتی ہے، "شعور" میں احساسات، یا امثال کو شدید تر، واضح تر، یا نمایاں تر بناتی ہے، اور اس، یا اس، شے، کا انتخاب کرتی ہے۔ یہ اصل میں اس طریق بیان کا تبرک ہے، جو قوائی نفسیات کے لئے مخصوص تھا۔ لیکن یہ زبان غلط مبحث پیدا کرتی ہے۔ ہمیں اس واقعے کے رشتے کو مضبوطی سے پکڑے رہنا چاہیے، کہ ذہنی فعلیت کی ہر صورت میں فاعل صرف ایک ہی ہوتا ہے، تم یا میں، یا وہ، یا یہ۔ یہ فاعل صرف اسم علم یا اسم ضمیر یا بالعموم لفظ "ذات" کے ذریعے سے بیان کیا جاتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ یہ فاعل مفعول بھی ہے، کیونکہ یہ اپنے افعال کے نتائج، اپنی کامیابی کی تشفیوں، اور ناکامی کے رنجوں سے متاثر ہوتا ہے۔

ذہنی فعلیت کا دور

ذہنی فعلیت ایک دوری عمل ہے' یا یوں کہیے کہ ادوار فعلیت کا ایک سلسلہ۔ ہر دور کی ابتدا کسی وقوف سے ہوتی ہے' یعنی یہ کہ ذات کسی شئے کی شناخت' یا اس پر فکر کرتا ہے۔ اس وقوف کی وجہ سے اس میں ایک تغیر پیدا کرنے کا ہیجان ظاہر ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ تغیر وقوف کی تکمیل اور شناخت کی صحت' ہی ہو۔ اس جد و جہد سے مزید وقوف پیدا ہوتا ہے' جو یا تو اس ہیجان کی تشفی کرتا ہے (اور اس صورت میں عمل ختم ہو جاتا ہے)' یا اس سے ہیجان کی تشفی نہیں ہوتی۔ اب وہ ذات اپنی جد و جہد کو جاری رکھتی ہے' اور اپنی مساعی کی سمت اور نوعیت کو بدل دیتی ہے۔ شطرنج کھیلنے میں چال سوچنے کی فعلیت اس دوری نوعیت کی شاید بہترین مثال ہے۔ اس کی توضیح اس حالت میں بھی ہوتی ہے جب ہم کسی شئے' پھول یا کیڑے کا معائنہ اس غرض سے کرتے ہیں کہ اس کے متعلق مزید معلومات حاصل کریں۔ ایسی مثالوں میں متعاقب ادوار بداہتہً ایک ایسے بڑے عمل کی مختلف کڑیاں ہیں' جو ایک خاص وحدت' یعنی غرض' یا غایت کی وحدت' رکھتا ہے۔ اگر ہم ذہنی عمل کے جد و جہد کے پہلو کے لئے "طلب" کا لفظ استعمال کریں' تو ہم اس وحدت کو "طلبی وحدت" کہہ سکتے ہیں۔ اس طرح ذہن کے جاننے اور جد و جہد کرنے کے دو پہلوؤں کے لئے ہمارے پاس علی الترتیب "وقوف" و "طلب" کی اصطلاحات آجاتی ہیں۔

تجربہ کا انفعالی پہلو' یعنی الم' یا عدم تشفی محسوس کرنا' اور مسرت یا تشفی ــــــ سے لطف اندوز ہونا' اصطلاحاً "تاثری" کہلاتا ہے۔ اس کے مقابلے میں اگر ہم کو اسم کی ضرورت ہو' تو "حسیت" یا "تاثر" استعمال کیا جا سکتا ہے۔ "حسیت" بعض اوقات "ادراک" کے ہم معنی سمجھی جاتی ہے۔ اس سے بھی خلط مبحث پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔ اصل یہ ہے کہ اس قسم کے واقعات بیان کرنے کے لئے ہم کو فعل متعدی کی ضرورت نہیں۔ اسی وجہ سے الفاظ "تاثری" اور "تاثر" ہی بہتر ہیں۔ ہم اکثر عقلی' یا وقوفی فعلیت کا ہی ذکر کرتے ہیں۔ پھر ارادہ کرنا' فیصلہ کرنا' انتخاب کرنا' کوشش کرنا' وغیرہ بھی روزمرہ کی گفتگو ہے۔ اسی طرح تحسس بھی اکثر سنائی دیتا ہے۔ لیکن ہر شخص کا اس بات پر اتفاق ہے' کہ ہر ذہنی

فعلیت یہی تین یعنی وقوفی، طلبی، اور تاثری پہلو رکھتی ہے۔ جب ہم کسی ذہنی عمل کے لئے ان اسماء صفات میں سے کسی ایک کا استعمال کرتے ہیں، تو ہماری مراد صرف یہ ہوتی ہے کہ مذکورہ پہلو اس وقت سب سے زیادہ غالب ہے۔ فعلیت کے ہر دور میں یہ سہ گانہ پہلو ہوتے ہیں، اگرچہ ہر دور تینوں پہلوؤں میں سے گزرنے کی طرف مائل ہوتا ہے، جس میں وقوف، طلب، اور تاثر، باری باری غالب ہوتا ہے۔ اس کی مثال اس ماہر طبیعات میں ملتی ہے، جو ایک نئے کیڑے کی شناخت کرتا ہے، اس کو پکڑتا ہے، اور اپنی کامیابی پر خوش ہوتا ہے۔

کیا جد و جہد "حسیت" سے شروع ہوتی ہے؟ یا کیا "حسیت" جد و جہد کا نتیجہ ہوتی ہے؟

بحث کے لئے شاید یہ بہت اچھا سوال ہے، کہ کیا نفسی فعلیت کے ہر دور میں وقوف، طلب، اور تاثر ہمیشہ اسی ترتیب سے ظاہر ہوتے ہیں؟ اکثر مصنفین، جن میں قائلین نفسیاتی لذتیت بھی شامل ہیں، (اگر ان کا وجود اب بھی پایا جاتا ہے)، دعوی کرتے ہیں کہ طلب طبعاً تاثر کے بعد پیدا، اور اس سے معیّن، ہوتی ہے، یعنی یہ کہ طلب کی تحریک حسیت، یا لذت و الم، سے ہوتی ہے۔ یہ سوال بہت نظری، اگرچہ دلچسپ، ہے۔ لیکن اتنا ضرور ہے کہ کوئی شخص بھی مطالعۂ باطن کے بعد اس کا جواب اثبات میں نہ دے گا۔ نظراً تو معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ دور کے تینوں پہلوؤں کے غلبے کی طبعی ترتیب حسب ذیل ہے:-
وقوف، طلب، متغیر وقوف، اور تاثر۔

تجربے کی جس قسم سے اس لذتی عقیدے کی تائید ہوتی ہے، وہ وہ ہے، جس میں ہم کسی جسمانی ضرر کے بعد بھاگنے، یا دور ہٹنے، کی کوشش کرتے ہیں۔ یہاں کہا جاتا ہے، کہ جسمانی "درد" جد و جہد کا آغاز کرتا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے، کہ یہ تمام خلط مبحث اس وجہ سے پیدا ہوتا ہے، کہ "درد" کے لئے انگریزی لفظ Pain ہے، اور یہ دو مختلف

معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ ایک معنی تو اس کے "درد کے احساس" یعنی جسمانی درد کے ہیں اور دوسرے ایک ناگوار حسیت' یا عدم تشفی کا احساس' یعنی ذہنی درد کے۔ اس قسم کے مواقع پر ان دونوں معنوں میں تمیز نہیں کی جاتی (لیکن اردو میں اس کی ضرورت نہیں یہاں مقدم الذکر کیلئے 'درد' کی اصطلاح ہے' اور موخر الذکر کے لئے الم کی۔ مترجم) جرمنوں نے تجربہ کی ان دونوں صورتوں کے لئے الگ الگ نام تجویز کئے ہیں۔ چنانچہ یہ مقدم الذکر کو Stichemfindung Schmerz کہتے ہیں' اور موخر الذکر کو Unlust اگرچہ یہ فرق صرف ماہرین نفسیات ہی کرتے ہیں +

جسمانی درد (یا اردو میں محض درد۔ مترجم) احساسی تجربے کی ایک قسم ہے۔ اسے ایک ایسی ابتدائی غیر متفرق احساسی کیفیت سمجھنا چاہیئے' جس کی شدت بہت زیادہ ہے۔ یہ اس چیز کی علامت کا کام دیتا ہے جس سے بچنا اور احتراز کرنا چاہیئے۔ یعنی یہ کہ یہ خوف کا مخصوص محرک ہے۔ اگر بھاگنے' یا بچنے کی اس کوشش میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے' یا یہ کسی طرح ناکام رہتی ہے' اور اگر قوی ہیجان برابر عمل کرتا رہتا ہے' تو ذہنی درد (یا اردو میں الم مترجم) فوراً پیدا ہوتا ہے' اور بچنے کی ناکام کوششوں کی قوت کی نسبت سے یہ بھی قوی ہو جاتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر کوئی شخص خوف' اور اس کے قوی ہیجان کو روک' یا دبا سکتا ہے' اور اس احساسی تجربے کا 'ایک مفید شئے' کی علامت کے طور پہ' استقبال کرتا ہے' تو اس تجربے کا تمام الم فنا ہو جاتا ہے' اگرچہ احساسی تجربے کی کیفیت میں تغیر پیدا نہیں ہوتا۔ فرض کیا جا سکتا ہے کہ یہی کمال ہے' ان جانبازان وطن کا جو ہنستے کھیلتے میدان جنگ کی طرف جاتے ہیں۔ بہت کم لوگ ہیں' جو جسمانی تکالیف کو' پیچھے ہٹنے کے ہیجان یا بچ نکلنے کی خواہش' کے بغیر' برداشت کرنے پہ آمادہ ہوتے ہیں' اگرچہ چھوٹی چھوٹی جسمانی تکالیف میں تقریباً ہر شخص ایسا کر سکتا ہے۔ آج تیسرے پہر ہی کو ڈاکٹر نے میرے ایک زخم میں تین ٹانکے لگائے ہیں۔ نیک اور مہربان ڈاکٹروں کی طرح اس نے مجھ سے کہا کہ درد مطلق نہ ہوگا۔ لیکن اگر "درد" سے وہ "جسمانی درد" مراد لے رہا تھا' تو وہ غلطی پر تھا۔ کچھ دیر کے انتظار کے بعد میں نے ایک حد تک مسرت کے ساتھ' سوئی کو کھال کے اندر جاتے محسوس کیا' اگرچہ میرے احساسی تجربے میں سوئی چبھنے' اور جلن' کی سی کیفیت تھی' اور اگر مجھے اس کی علت' اور اس کے اثر کا علم ہوتا'

تو میں یقیناً کرسی پر سے اٹھ کر بھاگ جاتا۔[1] جن مواقع پر کہ مجھے تکلیف ہوتی یا درد محسوس ہوتا ہے وہ اس قسم کے ہوتے ہیں جہاں ہیجان کا تنازع غیر موثر ہوتا ہے اور جن میں خوف بہت زیادہ دخیل ہوتا ہے +

یہ عقیدہ کہ تاثر یا حیت، لذت یا الم کے بھیس میں توجہ اور ذہنی و جسمانی فعلیتوں کی تمام صورتوں (سوا خالص اضطراری افعال کے) کو معین کرتی ہے ایک طویل تاریخ رکھتا ہے۔ اس کے علاوہ نہ صرف نفسیاتی تفکرات بلکہ نظریہ و عمل کے اور میدانوں میں بھی اس نے بہت اثر کیا ہے۔ یہ عقیدہ نفسیاتی لذتیت کہلاتا ہے۔ اس کو سب سے پہلے بانیان فلسفہ افادیت نے اختیار کیا چنانچہ اب یہ افادی اخلاقیات کا لازمی جزو سمجھا جاتا ہے اگرچہ لذتیت اور افادیت دو الگ الگ اصول ہیں اور ان میں سے کوئی بھی دوسرے پر دلالت نہیں کرتا۔ اکثر ان فلاسفہ اور ماہرین نفسیات نے بھی اسے قبول کیا ہے جو اخلاقیات میں افادی اصول کے قائل نہیں۔ یہ عقیدہ صرف انہیں لوگوں کے لئے قابل قبول اور بدیہی ہے اور یہی اس کو اختیار بھی کرتے ہیں جنہوں نے فلسفہ یا نفسیات کا مطالعہ نہیں کیا۔ جیریمی بنتھم[2] نے اس کو انتہائی صورت میں بیان کیا ہے اور یہی افادیت جدیدہ کا مبدا ہے۔ اس نے اپنی تصنیف **Principles of Morals and Legislation** کو ان الفاظ سے شروع کیا ہے: "فطرت نے انسان پر دو حاکم ایک لذت اور دوسرا الم مسلط کئے ہیں یہی ہماری ہدایت ان افعال کی طرف کرتے ہیں جو ہم کو کرنے چاہئیں اور یہی ان کاموں کو معین کرتے ہیں جو ہم کرنے والے ہیں۔ ان کے تخت کے ایک پائے سے تو صواب خطا کا معیار بندھا ہے اور دوسرے پائے سے علت و معلولات کا سلسلہ۔ ہم

---

[1] سوئی کی غیر متوقع چبھن کا سا ہیچ احساسی تجربہ کی اس قسم کو پیدا کرتا ہے جس سے "ایک احساس" کی اصطلاح جائز ثابت ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تیز چبھن کی سی کیفیت اچانک اور بغیر دیگر متعلقات کے ہمارے سلسلۂ فکر میں شامل ہو جاتی ہے۔ اس کے "معنی" بھی بہت مبہم اور عام ہوتے ہیں یعنی "کچھ جس سے اجتناب کرنا چاہئے"۔ بالفاظ دگر یہ بے معنی تجربہ کے قریب قریب ہوتا ہے (مصنف)

[2] Jeremy Behtham

اپنے ہر قول، ہر فعل، اور ہر فکر میں ان کے محکوم ہیں۔ اس قلادۂ محکومیت کو اتار پھینکنے کی ہر کوشش سے یہ محکومیت اور زیادہ مستقل ہو جاتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص زبان سے اس محکومیت کا انکار کر دے لیکن حقیقت میں وہ ہر وقت محکوم ہی رہتا ہے۔ اصول افادیت اس محکومیت کو تسلیم کرتا ہے اور اس کو اس نظام کی بنا فرض کرتا ہے جس کی غایت یہ ہے کہ عقل اور قانون کے ہاتھوں آسودگی و خوشحالی کی بنا ڈلوائے۔ جو نظامات کہ اس میں شبہ کرتے ہیں ان کا موضوع بحث محض آوازیں ہیں، نہ کہ معانی، وہم و گمان ہے، نہ کہ عقل، اندھیرا ہے نہ کہ روشنی"۔ اس فصیح و بلیغ ادعا کے ساتھ بنتھم نے افادی اخلاقیات اور وضع قوانین کی بنا ڈالی اور اس پر بلا تکلف ایک بڑی زبردست عمارت کھڑی کر دی۔ اس نے اس بنیاد کو بدیہی صداقت سمجھا کہ جس کے عام طور پر قبول کئے جانے کے لئے اس کا صرف بیان کر دینا ہی کافی ہے۔ اس کے شاگردوں میں چند ہی ایسے ہیں جنھوں نے اس کو غیر متناقض طور پر اختیار کیا۔ چنانچہ الیگزینڈر بین وہ شخص فرض کیا جا سکتا ہے، جس نے اس کو مکمل ترین صورت میں بیان کیا ہے۔ لیکن اس نے بھی اس کو (خود بنتھم اور دونوں مل کی طرح) تلازم تصورات کے اصول کے ساتھ ملایا، اور ان دونوں اصول کو تمام نفسیاتی مسائل کی کنجی، اور تمام فکر و فعل کا اساسی اصول قرار دیا۔ تاہم اس عقیدے کے بیان کرنے میں بین نے نہایت حیرت انگیز، اور دلچسپ طریقے سے ٹھوکر کھائی ہے، اور اس لحاظ سے زمانۂ حال کے بہت سے فلاسفہ اور ماہرین نفسیات اس کے ساتھ ہیں۔

اس کے برخلاف تحریفی عقیدہ جس کی یہاں وکالت کی جا رہی ہے دعویٰ کرتا ہے کہ طلب (یعنی فعل، توجہ، جد و جہد، خواہش، ارادہ، اور ہر قسم کی فعلیت) بلا واسطہ طور پر وقوف سے متعین ہوتی ہے، اور یہ کہ لذت والم طلب کا نتیجہ، اور جد و جہد سے متعین ہوتے ہیں۔ چنانچہ لذت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب جد و جہد طبعی غایت کے حصول یا اس کی طرف ترقی پر ختم ہوتی ہے اور الم اس وقت رونما ہوتا ہے جب جد و جہد میں رکاوٹیں پیدا

ہوتی ہیں، یا یہ حصول غایت، یا اس غایت کی طرف ترقی میں ناکام رہتی ہے۔
یہ عقیدہ ہم نے ارسطو سے ورثہ میں پایا ہے۔ زمانۂ حال میں اس کو بہت کم شارحین ایسے ملے جو تناقض سے اپنے آپ کو محفوظ رکھ سکتے تھے۔ ان شارحین میں ایڈ ورڈ فون ھارٹمان سب سے زیادہ مشہور اور انتہا پسند ہے۔ شوپنہاؤر نے تقریباً غیر متناقض صورت میں اس کو اختیار کیا، لیکن آخر میں چل کر اس کو لذتی نظریئے کے ساتھ ملا دیا۔

سکاٹس سکول کے اکثر ماہرین نفسیات نے لذتی عقیدے سے انکار کیا اور کم و بیش صراحتہً تحریضی نظریئے کی تعلیم دی۔ انہوں نے انسانی فعلیت کے محرکاتِ اولیہ کی تلاش اس چیز میں کی جس کو انہوں نے "انعطافاتِ مدغلہ" کہا۔ سکاٹش نفسیات کی پختہ ترین صورت ڈیوگلڈ سٹیورٹ کی ضخیم مصنفات میں نظر آتی ہے۔ اس نے اس قسم کے انعطافات کی پانچ مختلف قسمیں بیان کی ہیں، اور ان کو دو طبعی جماعات کے تحت رکھا ہے۔ ایک جماعت تو جبلی انعطافات کی ہے جس میں اشتہاآت، خواہشات اور تاثرات شامل ہیں۔ دوسری جماعت عقلی آئین عمل کی ہے، جو حب ذات اور قوۂ اخلاقیہ پر مشتمل ہے۔ اسی اساسی مسئلہ کے متعلق نفسیاتی نظریئے کی بدنظمی اور بے ترتیبی کا اندازہ وونٹ اور ولیم جیمس کی مصنفات کے مطالعے سے ہو سکتا ہے۔ زمانۂ حال میں پروفیسر فرائڈ اور نفسی تحلیل کے دیگر متعلمین کی تصنیفات کا مطالعہ بھی اسی طرف اشارہ کرتا ہے۔ معاصرین مصنفین میں سے پروفیسر جی' ایف' سٹائوٹ طلب پرستیت کے انحصار کا سب سے

---

[۱] Edward Von Hartmann دیکھو اس کی کتاب "The Philosophy of the Unconscious" منتہیوں کے لئے اس کی کتاب "Die Modern Psychologie" بہتر ہوگی۔ اس میں اس نے اس مسئلہ پر تمام نئے خیالات کو نہایت خوبی سے بیان کیا ہے (مصنف)

[۲] "Implanted Propensities"

[۳] Dugald Stewart

زیادہ قابل اور بری عن التناقض وکیل ہے[1] لیکن بعد میں چل کر اس کا قدم بھی ذرا ڈگمگا جاتا ہے۔

یہاں متعلم طبعاً سوال کرے گا:۔ "اگر تحریکی نظریے کے مطابق تم لذت اور کامیابی کی تشفی، اور الم اور جد و جہد کی ناکامی یا اس کے رکاؤ سے پیدا ہونے والی عدم تشفی کو ہم معنی سمجھتے ہو تو گویا اس کا مطلب یہ ہے کہ لذت و الم کامیابی اور ناکامی کے درجوں کے وہ اثرات یا مظاہر ہیں جو شعور میں پیدا ہوتے ہیں، اور یہ کہ اس راستے پر ان کا کوئی اثر نہیں ہوتا جو ذہنی عمل اختیار کرتا ہے"؟ جواباً ہم کہتے ہیں کہ ہرگز نہیں۔ لذت و الم ذہنی عمل کے آئندہ راستے پر بہت گہرا اثر ڈالتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کا اثر دوگانہ ہوتا ہے۔ اول۔ جو مسرت کہ ذہنی فعلیت کے دوران میں پیدا ہوتی ہے، وہ اس فعلیت کی تائید کرتی ہے، اور جد و جہد کی اُس سمت اور قسم کو باقی رکھتی ہے، جو مسرت زا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ اس ہیجان یا طلبی رجحان کی تقویت کرتی، اور اس کو طول دیتی ہے، جو ہم میں اس وقت عمل کر رہا ہے۔ دوم۔ جس موقعہ و محل میں کہ ہماری جد و جہد کامیاب رہی تھی، اس کے اعادہ کے وقت اسی طرح کوشش کرنے کا میلان ہم میں قوی تر ہوتا ہے، یعنی یہ کہ کامیابی کے گزشتہ تجربے سے یہ میلان مستقل ہو جاتا ہے، اور یہ فرض کرنا بے جا نہ ہوگا، کہ یہ استقلال اس مسرت کا نتیجہ ہے، جو گزشتہ موقعہ پر تجربہ میں آئی تھی۔ اس کے برعکس جد و جہد کے دوران میں پیدا ہونے والا الم اس جد و جہد کی سمت بدلنے کی طرف مائل ہوتا ہے، اور اس موقعہ و محل کے اعادے پر، جس میں کہ ہماری جد و جہد ناکام، اور (اس لیے) الم انگیز رہی تھی، اسی سمت میں کوشش کرنے کا میلان کمزور، یا ختم ہو جاتا ہے، یا کوئی اور راستہ و سمت اختیار کر لیتا ہے معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ ہیجان کی یہ کمزوری و انحراف اس الم کا نتیجہ ہے، جو گزشتہ موقع پر تجربہ میں آیا تھا۔[2]

---

[1] دیکھو اس کی کتاب Analytic Psychology

[2] بعض مصنفین، جو اور حیثیتوں سے میکانکیت کے حامی (یا تقریباً حامی) ہیں، حسیت (بقیہ حاشیہ برصفحۂ آئندہ)

لیکن یہاں اعتراض ہو سکتا ہے کہ کیا حسیت کے وظیفے کا یہ بیان تمام واقعات پر قابل اطلاق ہے؟ کیا یہ واقعہ نہیں کہ بعض اوقات ہمارے افعال صرف جلب مسرت اور دفع الم کی خاطر ہوتے ہیں، جیسا کہ لذتیت تمام افعال کے متعلق دعوی کرتی ہے؟ ہمیں اعتراف ہے کہ یہ بہت مشکل سوال ہے۔ کیا تحریفی نظریہ بغیر یہ تسلیم کئے اس قسم کے واقعات کی توجیہ کر سکتا ہے کہ لذتی اصول بھی اتنا ہی اساسی ہے جتنا کہ یہ خود ہے؟ تحریفی نظرے کے لئے سب سے مشکل صنف کردار اس شخص کا کردار ہے جو عادی عشرت پسند ہے؟

ہم یہاں اس مسئلہ کی نسبتہً سادہ اور ابتدائی صورت پر غور کریں گے۔ اس کی بہترین مثال ہم کو ایک بسیار خور شخص میں ملتی ہے۔ یہ شخص وہ ہوتا ہے جو اپنی جسمانی اور ذہنی فعلیت کے بڑے حصے کو باقی رکھنے کے لئے کھانے کی لذت کی خواہش کا محکوم ہوا کرتا ہے۔ مجھے وہ باتیں خوب یاد ہیں جو میرے اور گلاسگو کے ایک باعزت باشندے کے درمیان جہاز پر ہوئیں۔ آسمان بالکل صاف تھا اور پہاڑیوں اور سمندر پر ایک عجیب کیفیت طاری تھی۔ تھوڑی ہی دیر میں میرا ہمسفر ہاتھ رگڑتا ہوا اور اپنے ہونٹ چاٹتا ہوا میری طرف آیا اور کہنے لگا: "مجھ کو اس قسم کے جہازی سفر بہت پسند ہیں۔ ان میں مجھے بھوک خوب لگتی ہے اور ان جہازوں پر کھانا بھی خوب ملتا ہے"۔ اس کی باتوں سے مجھے ایسا معلوم ہوا کہ اس نے یہ سفر صرف اس لذت کی خاطر اختیار کیا ہے جو اس کو جہاز پر کھانا کھانے سے حاصل ہونے والی ہے۔ یہ مثال اعلیٰ قسم کے عیاشوں اور عشرت پسندوں کے کردار کا ایک نمونہ ہے۔ یہاں معلوم ایسا ہوتا ہے کہ لذت اولی اور اساسی محرک ہے اور یہی فعل کی غایت ہے۔ لیکن بسیار خور

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کے اس دوسرے اثر کو تسلیم کرتے ہیں۔ ان کا یہ کہنا کہ مسرت اُن تلازمات کو مستقل کرتی ہے جو مسرت انگیز فعلیت میں قائم ہوتے ہیں، برخلاف اس کے الم ان تلازمات کو محو کرتی یا مٹا دیتی ہے جو الم انگیز فعلیتوں کے دوران میں قائم ہوتے ہیں، واقعات کا ایک ناموزوں طریق اظہار ہے (مصنف)

کے الفاظ اور افعال سے معلوم ہوتا ہے، کہ اس کی لذت ہیجان پر موقوف تھی۔ اس کو بخوبی معلوم تھا کہ اگر وہ بغیر بھوک کے کھانے کے قریب جائے گا، تو اس کو کوئی لذت حاصل نہ ہوگی۔ یعنی یہ کہ جس لذت کا وہ جویا تھا، وہ اصل میں تلاش خوراک کے ہیجان کی تشفی کی لذت تھی، جو اس اشتہا کی وجہ سے باقی رہی جسے ہم بھوک کہتے ہیں +

لہذا اس مثال سے بھی طلب کی اولیت، اور حسیت کا طلب پر انحصار ہی ثابت ہوتا ہے، نہ کہ برعکس۔ لیکن اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس شخص نے بھوک کی خواہش کی، اور کھانے کے ہیجان کی تحریک کی کوشش کی، صرف اس لئے کہ وہ اُس لذت کو حاصل کر سکے، جو کھانے کے ساتھ، اور اس کے بعد، ہوتی ہے۔ بعینہ اسی طرح ایک شہوت پرست شخص اپنی شہوانی خواہشات کی تجدید کا خواہشمند ہوتا ہے، صرف اس سبب سے کہ اس کو معلوم ہو چکا ہے، کہ یہ اس لذت کے حصول کی لازمی شرط ہے، جو اسے خاص طور پر مرغوب ہے۔ لہذا کہا جا سکتا ہے، کہ خواہشِ لذت بسیار خور جیسے اشخاص کے افعال کی محرک ہے۔ تحریفی نظریہ اس اعتراض کا جواب دیتا ہے کہ یہ مثالیں صرف تفلسف کا نتیجہ ہوتی ہیں؛ ورنہ اصلیت یہ ہے، کہ بسیار خور کی اصلی خواہش یہ تھی، کہ وہ کھانا کھائے، اور یہ کہ قوتِ تجرید کی وجہ سے وہ کھانے سے پیدا ہونے والی لذت اور خود کھانے کے فعل میں تمیز کرنا سیکھ گیا تھا۔ اس کے بعد وہ کھانا کھانے کے تجربہ کے اس پہلو پر زور دینے لگا[۱]۔ ایسی مثالوں پر نفسیاتی بحث میں ہم کھانا کھانے، اور اس سے پیدا ہونے والی لذت کے درمیان کی خلیج کو اور زیادہ چوڑا کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ درحقیقت لذت انگیز

---

[۱] ۔ یہ خیال رکھنا چاہئے، کہ لذت و الم مجردات ہیں۔ خواہش دراصل اس مجموعی تجربہ کی ہوتی ہے، جس میں لذت کا عنصر غالب ہوتا ہے۔ اسی طرح نفرت صرف اس مجموعی تجربے سے ہوتی ہے، جس میں الم کا عنصر غالب ہے۔ (مصنف)

کھانا اس خواہش کی غایت ہے، اور یہی اس کی قوت محرکہ یا محرک ہے۔ کھانے کی لذت، یا لذت انگیز کھانے کا تجربہ چونکہ اکثر ہو چکا ہے، لہذا کھانے کی خواہش مضبوط ہو گئی ہے، اور ان حالات کو پیدا کرنے کا میلان مستقل ہو گیا ہے، جن میں کھانے سے کثیر ترین لذت حاصل ہوتی ہے۔

بسیار خور کی حالت ان تمام مثالوں کا نمونہ ہے، جن میں کہا جاتا ہے، کہ ہم صرف حصول لذت کے لئے کام کرتے ہیں، یا جن میں خواہش لذت ہماری تحریک کرتی ہے۔ یہ سب کی سب مثالیں بلا استثنا اس عام قانون کے تحت آجاتی ہیں، کہ جو لذت یا تشفی کسی خاص طرز فعلیت کے ساتھ، یا اس کے بعد حاصل ہوتی ہے، وہ اس فعلیت کے اعادہ کے میلان کی تقویت، یا اس کو مستقل کرتی ہے۔ حیات ذہنی کی ادراکی سطح پر واقعات بالکل سادہ اور صاف ہیں۔ لذتیت صرف ان افعال میں دھوکا کھاتی ہے جن کی رہنمائی تخیل کرتا ہے۔ ہم کوئی ایسی فعلیت اپنے تخیل میں لاتے ہیں، جو لذت انگیز تھی اور اس کے ساتھ ان عوارض حالات کو بھی شریک کر لیتے ہیں، جن کا وہ فعلیت نتیجہ تھی، اور اس غایت کو بھی، جو اس فعلیت سے حاصل ہوتی ہے۔ اب اس تخیل سے بعینہ وہی ہیجان پیدا ہوتا ہے، جو اس موقع و محل کے گزشتہ ادراک سے پیدا ہوا تھا۔ یہ ہیجان اسی خیالی سلسلہ افعال کے ذریعہ اسی غایت کی طرف کام کرتا ہے، اور اس میں اس کو کامیابی کی تشفی کا ایک ناقص درجے میں تجربہ ہوتا ہے۔ کسی غایت کے تخیلی استحضار کی سطح پر کسی ہیجان کا عمل "خواہش" کہلاتا ہے۔ اب چونکہ تخیل کی سطح پر کام کرنے والا ہیجان زیادہ تر ان ہی راستوں کو اختیار کرتا ہے، جن کو اختیار کرنے سے اس نے پہلے کسی وقت تشفی حاصل کی تھی، لہذا یہ کہنا غلط معلوم نہیں ہوتا کہ ہم کو دراصل لذت کی خواہش ہوتی ہے۔ ایک بسیار خور (یا عیاش) اپنی اشتہا کو بڑھانے کی تدابیر اختیار کرتا ہے۔ یہاں ہمارا یہ کہنا بجا نہ ہوگا، کہ وہ ان تدابیر کو صرف کھانے کی لذت کی خواہش کی وجہ سے اختیار کرتا ہے۔ برعکس اس کے

اصلی وجہ یہ ہے کہ وہ اس سلسلہ افعال سے بچنا چاہتا ہے جن سے اس کی تشفی نہیں ہوتی۔ اس کا سبب خواہ یہ ہو کہ کوئی قوی ہیجان ان افعال کی تائید نہیں کرتا، یا یہ کہ علم، قوت، یا مہارت کی قلت کے باعث دوسری غائتوں کی طرف کام کرنے والے ہیجانات کامیاب نہیں رہتے +

مندرجہ بالا تقریر کا ماحصل یہ ہے کہ یہ عام خیال غلط ہے کہ تاثر "توجہ" کی پیدائش کا باعث ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ "توجہ" محض طلب، یا جد وجہد، ہے جس پر ہم وقوفی عمل پر اس کے اثرات کے نقطہ نظر سے بحث کرتے ہیں۔ جس قدر زیادہ کوشش ہم دیکھنے، سننے، سمجھنے، یا کسی اور طرح بہتر اور مکمل وقوف کو حاصل کرنے کی کرتے ہیں، اسی قدر زیادہ متوجہ ہم کو کہا جاتا ہے۔ اس کے برعکس جس قدر کم متوجہ ہم ہوتے ہیں، اسی قدر کم کوشش ہم زیر غور شئے کی واقفیت حاصل کرنے کی کرتے ہیں۔ یعنی یہ کہ ہم اپنی توجہ کو جس قدر ڈھیلا چھوڑ دیتے ہیں، اس سے زیادہ ہم حالت انفعالیت میں ڈوب جاتے ہیں +

ہم اس سے قبل دیکھ چکے ہیں کہ جد وجہد اور کوشش کی اصلی اور بنیادی شرط یہ ہے کہ کسی شئے پر تفکر کسی طلبی میلان کی تحریک کرے اور کسی جبلت کے ہیجان کی صورت میں تحریضی توانائی کو پیدا کرے۔ لہذا اب ہم کہہ سکتے ہیں کہ "توجہ" یا توجہ کرنے کی بھی یہی بنیادی شرط ہے۔ توجہ کی اصلی صورت صرف ارادہ کی کوشش سے حاصل ہوتی ہے۔ لہذا اس پر کسی اگلے باب میں ارادہ کے زیر عنوان بحث کرنا مناسب ہوگا۔ سردست ہم کو توجہ کی صرف اس قسم سے تعلق ہے جو بالعموم غیر ارادی، یا خود رو، کہلاتی ہے۔ نفس اس مسئلہ میں بہت سے نکات قابل بحث ہیں +

ہم بارہا دیکھ چکے ہیں، کہ احساسیت حیات ذہنی کو "احساسات" اور "تمثالات" کا محض سیلان کہنے پر قناعت کرتی ہے۔ یہاں اس ضمن میں اس کا فتوی یہ ہے کہ مطالعۂ باطن کے لئے "توجہ" "احساسات" کی صفائی اور وضاحت دوسرا نام ہے۔ لیکن یہ "صفائی اور وضاحت" فی نفسہا نا صاف اور غیر واضح ہیں۔ حقیقت یہ معلوم ہوتی ہے کہ جس تجربہ کو یہ "احساسات" کی صفائی اور وضاحت کہتی ہے وہ دراصل ایک شئے کے وقوف کی صفائی و وضاحت کا تجربہ ہے۔ چنانچہ اگر شہاب ثاقب، یا ایک برق رفتار حیوان کی تصویر میرے

شکنجے کے محیط پر پڑے، تو احساسیت میرے اس تجربہ کو اس طرح بیان کرے گی، کہ میرے بصری احساسات میں صفائی نہ تھی، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اس شے اس کے مقام، اس کی شکل و ماہیت کے متعلق میرا علم واضح اور صاف نہیں +

احساسی ارتسام کی شدت اور اچانک پن فی نفسہا معینات توجہ نہیں

عام طور پر کہا جاتا ہے، کہ احساسی ارتسام کی شدت توجہ کو معیّن کرتی ہے، یا یہ کہ جس قدر زیادہ شدید احساس ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ قوت کے ساتھ وہ ہماری توجہ کو اپنی طرف کھینچتا ہے۔ روشنی کی اچانک چمک، مثلاً بجلی کی چمک، ایک اچانک آواز، مثلاً دروازے کے زور سے کھلنے کی، اور جسم کے کسی حصے کا اچانک قوی احساسی ارتسام، یہ سب ہماری توجہ کو اس کام سے ہٹا لیتے ہیں، جس میں ہم اس وقت مصروف ہیں۔ اس کے بعد ہم سوچنے لگتے ہیں کہ اس ارتسام کا سرچشمہ کیا ہے، اور بہت ممکن ہے کہ اپنی حفاظت کی تدابیر پر غور کرنے لگیں۔ بالفاظ دگر یہ احساسی ارتسامات ہماری توجہ کو اپنی طرف کھینچتے ہیں، نہ صرف اس وجہ سے، کہ ان سے بہت زیادہ شدت کے احساسات حاصل ہوتے ہیں، بلکہ اس سبب سے بھی، کہ ان سے استعجاب، یا خوف، یا دونوں کے ہیجانات پیدا ہوتے ہیں۔ یہ ان جبلتوں کے مخصوص محرکات ہیں۔ یہ بات، کہ اس قسم کے احساسی ارتسام کی محض شدت توجہ کو معیّن کرنے کی قابلیت نہیں رکھتی، اس واقعہ سے ثابت ہوتی ہے کہ ایک مسلسل تیز روشنی، مثلاً دھوپ کی چمک، اور ایک مسلسل کرخت آواز، مثلاً اس ریل کی گھڑگھڑاہٹ جس میں میں بیٹھا ہوں، یہ اثرات پیدا نہیں کرتے، جب تک کہ مجھے ان کے سرچشمے سے واقفیت ہوتی ہے۔

اسی طرح احساسی ارتسام کا صرف اچانک پن بھی توجہ کو اپنی طرف کھینچنے کے لئے کافی نہیں ہوتا۔ گزشتہ فقرہ ختم کرنے کے بعد مجھے معلوم ہوا کہ جب میں لکھ رہا تھا، تو ایک ریل اپنی مخصوص گھڑگھڑاہٹ کے ساتھ میری کھڑکی کے سامنے سے گزر رہی تھی۔ لیکن باوجود اس کے میری توجہ لکھنے کے کام سے نہ ہٹی۔ اس کے برخلاف ممکن ہے، کہ ایک کرخت آواز، یا ایک تیز روشنی، نہایت قوت کے ساتھ میری توجہ کو اپنی طرف کھینچ لے، حالانکہ یہ عدم سے بتدریج وجود میں آئی ہے، لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ مجھ کو اس کی

ماہیت اور اصلیت کا علم نہ ہونا چاہئے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جب تک کہ میں اس کی ماہیت سے واقف نہ ہو جاؤں اس وقت تک یہ میری توجہ کو کتاب یا لکھنے سے منحرف کرتی رہے۔ بجائے اس کے کہ میں اپنے آپ کو اس شدید ارتسام کے مطابق بنالوں میری بے چینی بڑھتی جاتی ہے اور اپنے کام کی طرف توجہ کرنا میرے لئے اور زیادہ مشکل ہو جاتا ہے۔ آخر میں میں تھک کر کہتا ہوں "چل کر دیکھنا تو چاہیے کہ یہ ہے کیا!" اب جو ہیجان کہ میری تحریک کرتا ہے وہ یا تو خوف کا ہوتا ہے یا استعجاب کا یا دونوں کا۔

ایک ہلکی آواز یا روشنی یہ اچانک اور قلیل المدت ہو یا تدریجی اور طویل المدت بھی یہی اثرات پیدا کر سکتی ہے۔ ہم شدید اور اچانک ارتسام کا جواب تو خوف سے دینے کی طرف مائل ہوتے ہیں اور ہلکے اور تدریجی ارتسام کا استعجاب سے۔

دلچسپی کیا ہے؟

فرض کرو کہ تم موٹر میں بیٹھے ہو اور موٹر خود چلا رہے ہو۔ اس کے چلنے سے جو مسلسل شور پیدا ہوتا ہے اس سے تمہاری توجہ میں کوئی انعطاف، انقطاع یا انحراف نہیں ہوتا۔ لیکن تھوڑی ہی دیر کے بعد اس مرکب تہیج میں ایک نیا عنصر شریک ہوتا ہے جس کی شدت شائد بہت کم ہے۔ اس کی طرف تمہاری توجہ فوراً منعطف ہو جاتی ہے۔ تم اس نئی آواز کو معلوم کر لیتے ہو اور تم کو تعجب ہوتا ہے کہ یہ کہاں سے آسکتی ہے۔ تمہارے ساتھ تمہارا دوست بھی بیٹھا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ بھی موٹر کی آواز سے اتنا ہی واقف ہو جتنا کہ تم ہو۔ لیکن باوجود اس کے کہ تم اس کی توجہ اس نئی آواز کی طرف منعطف کرانا چاہتے ہو وہ اس نئی آواز کو محسوس نہیں کرتا۔ تم دونوں کا فرق اس سے ظاہر ہے کہ تمہاری توجہ تو اس آواز کی طرف منعطف ہو جاتی ہے لیکن تمہارا دوست اس آواز کو باوجود کوشش کے معلوم نہیں کر سکتا۔ اس فرق کی بنا یہ ہے کہ تم کو ان آوازوں کے ساتھ دلچسپی ہے جو موٹروں سے پیدا ہوتی ہے اور اس کو ان کے ساتھ دلچسپی نہیں۔ اس قسم کی مثالیں متعدد اور بہت عام ہیں۔ بالعموم کہا جاتا ہے کہ "دلچسپی" "توجہ" کو متعین کرتی ہے۔ لہذا سوال یہ ہے کہ "دلچسپی" کیا ہے؟ کیا یہ کوئی فاعل کوئی ہستی یا کوئی قوت ہے جس کو ہم

اب تک نظر انداز کرتے رہے ہیں! "دلچسپی" ایک مبہم لفظ ہے لیکن جن واقعات پر یہ دلالت کرتی ہے وہ بہت اہم ہیں۔

کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص کو فلاں شئے یا مسئلے کے ساتھ دلچسپی ہے اگرچہ ہو سکتا ہے وہ ان کے علاوہ دیگر اشیا پر فکر کر رہا ہو۔ لیکن ہم کو معلوم ہے کہ اگر وہ واقعی اس شئے یا مسئلہ کے ساتھ شغف رکھتا ہے تو اس کی توجہ نہایت آسانی سے اس کی طرف منعطف ہو سکے گی اور منعطف ہو جانے کے بعد بالعموم بہت دیرپا اور گہری ہوگی یا جیسا کہ ہم عام طور پر کہا کرتے ہیں اس کی توجہ اس طرف "جم" جائے گی۔ یہی فی الواقع مفہوم ہوتا ہے ہمارے اس قول کا کہ اس کو اس کے ساتھ دلچسپی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کے ساتھ دلچسپی کا ہونا موضوع کی ایک دیرپا حالت و کیفیت ہے۔ سوال یہ ہے کہ ذہن کی اس حالت کی ماہیت اور نوعیت کیا ہے جس کو ہم کسی چیز کے ساتھ "دلچسپی" کا ہونا یا "دلچسپی" رکھنا کہتے ہیں؟ اس سوال کے جواب کی طرف حیوانی کردار ہماری ہدایت کرتا ہے۔

دلچسپی طلبی ہوتی ہے

ظاہر ہے کہ ایک حیوان کو ہر اس چیز کے ساتھ دلچسپی ہوتی ہے جو اس کے کسی جبلی میلان کی تحریک کر سکتی ہے۔ لیکن ان تمام اشیا کے ساتھ اس کی دلچسپی ہمیشہ یکساں نہیں ہوتی۔ اس کی وجہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں یہ ہے کہ جسمانی حالت کے تغیرات کے ساتھ ساتھ اشتہا میں مدوجزر ہوتا ہے۔ جب ایک حیوان کا پیٹ بھرا ہوتا ہے تو اس کو اپنی طبعی خوراک یا اپنے طبعی شکار کے ساتھ بالکل یا بہت زیادہ دلچسپی نہیں ہوتی۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ چوہے سیر شدہ بلی کی دم سے کھیلیں اور بلی "میاؤں" تک نہ کرے۔ لیکن بھوک کی حالت میں ہر حیوان اپنی طبعی خوراکوں کے ساتھ بہت زیادہ گہری دلچسپی رکھتا ہے۔ اشتہاآت کے اختلافات کی گنجائش رکھ کر اور اس لازمی شرط کے ساتھ اب ہم یہ عام قانون بیان کر سکتے ہیں کہ حیوانات کو اشیاء کے ساتھ صرف اس وجہ سے "دلچسپی" ہوتی ہے کہ یہ اشیا ان کے جبلی ہیجانات کی تحریک کرتی ہیں اور یہ دلچسپی ان ہیجانات کی قوت کی نسبت سے ہوتی ہے لیکن انسان کی حالت ذرا پیچیدہ ہے۔ اسی طرح ان حیوانات کی حالت

بھی پیچیدہ ہے، جو پالتو کتے کی طرح اپنی طبعی حالت سے بہت دور جا پڑے ہیں۔ اب ہم پھر اس موٹر کی طرف عود کرتے ہیں، جو اثنائے راہ میں ایک نئی آواز دینے لگتی ہے۔ تم جو اس کے مالک اور چلانے والے ہو، اس آواز کو بہت جلد معلوم کر لیتے ہو، یعنی یہ تمہاری توجہ کو بہت جلد اپنی طرف کھینچ لیتی ہے۔ فرض کرو کہ تمہارے ساتھ موٹر میں دو اور اشخاص بیٹھے ہیں، کہ ان میں ایک تو (الف) اسی قسم کی موٹر چلانے کا عادی ہے، اور دوسرا (ب) موٹروں کے چلانے 'یا روکنے' کا کوئی تجربہ نہیں رکھتا، اگرچہ اس نے موٹر کی اتنی ہی سواری کی ہے جتنی کہ الف نے، یا تم نے۔ الف تو تمہارے توجہ دلانے پر اس آواز کو سن لیتا ہے، جو تمہارے لئے باعثِ تشویش ہے، اور تمہاری طرح وہ بھی اس کے ساتھ اپنی دلچسپی کا اظہار کرتا رہتا ہے۔ اس کے برخلاف ب کو یہ آواز بہت مشکل سے سنائی دیتی ہے، اور اگر تم اس آواز کو اس کو سنوانے میں کامیاب بھی ہو جاؤ، تب بھی وہ تھوڑی دیر کے بعد اس کی طرف توجہ کرنا چھوڑ دیتا ہے۔ اس کی طرف اس کی توجہ خود رو نہ تھی، بلکہ یہ ایک ارادی کوشش کا نتیجہ تھی۔ اب سوال یہ ہے کہ تم میں، الف میں، اور ب میں، کیا فرق ہے، جس سے "توجہ" کے یہ تمام اختلافات پیدا ہو رہے ہیں؟ فرق یہ ہے کہ تم نے اور الف نے گزشتہ تجربہ سے اس مرکب آواز کے تمام مفردات وعناصر کو تمیز کرنا سیکھ لیا ہے، جو موٹر سے پیدا ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ تم دونوں اسی تجربہ کی بنا پر ان عناصر میں سے ہر ایک کے معنوں سے واقف ہو چکے ہو۔ دوسرے الفاظ میں تم دونوں نے اپنے ذہنوں کی ساخت میں ان وقوفی میلانات کو مستغرق کر لیا ہے، جو ان عناصر میں سے ہر ایک کے مقابل ہیں۔ ب نے اس سے قبل اس تمیز کی کوشش نہیں کی۔ اس نے اب تک موٹر کی آواز کو ایک غیر محلل مرکب ارتسام سمجھنے ہی پر قناعت کی ہے۔ اس کے علاوہ وہ موٹر کا ذمہ دار نہیں ہے۔ لہذا وہ اس کے اعمال و کیفیات سے بے غرض ہے۔ تم اور الف دونوں مساوی طور پر اس ذہنی ساخت سے مسلح ہو، جو آوازوں کی تمیز، اور ان کے مفہوم کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے۔ اس کے علاوہ تم دونوں کو موٹروں کے ساتھ دلچسپی ہے۔ لیکن اس خاص موٹر کے ساتھ تمہاری دلچسپی، اس کی دلچسپی کے مقابلے میں، بہت زیادہ ہے، کیونکہ یہ تمہاری موٹر ہے، اور تم اس کے ذمہ دار ہو۔

اس مثال سے معلوم ہوتا ہے، کہ "دلچسپی" جوہراً طلبی ہوتی ہے جیسے کہ یہ حیوانات میں ہوا کرتی ہے۔ بعض اوقات کہا جاتا ہے، کہ کسی "شے" یا مسئلہ کے ساتھ "دلچسپی" اُس "شے" یا مسئلہ کے متعلق مناسب علم، یا (تصوری نظریئے کی اصطلاح میں) "تصورات" کے نظام یا مجموعہ پر موقوف، یا مشتمل ہوتی ہے[1]۔ میرے نزدیک یہ عقیدہ بالکل غلط ہے۔ حیوانات کی طرح ہم بھی صرف ان اشیاء کے ساتھ دلچسپی رکھتے ہیں جو کسی ایک (یا متعدد) جبلی ہیجان کا باعث ہوتی ہیں۔ ہم میں اور حیوانات میں فرق یہ ہے کہ ان کی "دلچسپیاں" تو وہ ہوتی ہیں جو فطرت ان کی جبلتوں کی صورت میں مہیا کرتی ہے، لیکن ہم اپنے آپ کو بہت سی متنوع اشیا کے ساتھ متعلق کرکے نئی دلچسپیاں پیدا کرسکتے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ایک کتا بھی سادہ عواطف کی بنا پر اپنی "دلچسپیوں" کے دائرے کو وسیع کرسکتا، اور کرتا ہے۔ انسان چونکہ اس سمت میں بہت زیادہ ترقی کرتا ہے اور اور زیادہ اشیا کے ساتھ اپنے آپ کو متعلق کرسکتا ہے، لہٰذا اس کی اکتسابی دلچسپیوں کا دائرہ بھی اور زیادہ وسیع ہوتا ہے +

اس مسئلہ پر تفصیلی بحث تو باب ہفدہم میں ہوگی۔ یہاں میں صرف اس خیال پر زور دینا چاہتا ہوں، کہ چونکہ دلچسپی جوہراً طلبی ہوتی ہے، لہٰذا یہ فی الحقیقت ہمارے طلبی رجحانات، یا ہیجانات، کے پائیدار احوال کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اس سے نتیجہ نکالا جاسکتا ہے، کہ یہ ہماری جبلتوں اور عواطف سے معین ہوتی ہے۔ کسی شے کا علم فی نفسہٖ "دلچسپی" کی شرط نہیں، اگرچہ یہ علم توجہ کو باقی اور قائم رکھنے میں مدد کرتا ہے، اور اس کے بغیر کسی شے کی طرف ہماری توجہ کو طلبی دلچسپی سے معین ہوتی

---

[1] تابعین ہربارٹ "اور اس کی مجموعہ" کہینگے۔ "دلچسپی" کا یہ عقلی عقیدہ ایک بڑا نحفہ ہے جو ہربارٹی نفسیات نے تعلیمی نظریئے کو دیا۔ پروفیسر وڈ ورتھ نے اپنی کتاب "Dynamic Psychology" میں اس عقیدے کی بڑی زور شور سے حمایت و وکالت کی ہے۔ یہ گویا اس عقیدہ کی جدید ترین حمایت و وکالت ہے۔ میں منتہی کی توجہ اس کے بیان پر اپنی تنقید کی طرف منعطف کراؤں گا۔ دیکھو مضمون Motives in the Light of Recent Discussion مندرجہ رسالہ "مائنڈ"، سلسلہ جدیدہ جلد ۲۹ بابت ۱۹۲۰ء (مصنف)

ہے، بہت جلد زائل ہو جاتی ہے۔ اس زوال کی وجہ یہ ہے کہ ہماری تمیزی ادراک کی تمام قوتیں اس پر ختم ہو جاتی ہیں۔ ایک ماہر طبیعیات اور ایک عامی ایک نیا پھول دیکھتے ہیں۔ اس کو دیکھ کر دونوں کو حیرت ہوتی ہے، اور دونوں اس میں دلچسپی لیتے ہیں۔ لیکن ماہر طبیعیات کی توجہ اس کی طرف زیادہ مستقل اور زیادہ موثر ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ اس کے پاس وہ علم، یا وقوفی ذہنی ساخت ہے، جس کی وجہ سے وہ اس کا زیادہ باقاعدگی، اور تفصیل کے ساتھ معائنہ کر سکتا ہے۔ وہ اس میں ہزاروں ایسی باتیں معلوم کرتا ہے، جو عامی کے خواب و خیال میں نہیں آتیں۔

دلچسپی طلبی ہوتی ہے، نہ کہ وقوفی۔ اس کا انحصار ان طلبی رجحانات کی شدت و قوت پر ہوتا ہے، جن کی تحریک ہوتی، نہ کہ ذہن کے وقوفی نظامات کے باقاعدہ انتظام (علم) پر۔ ان تمام بیانات کا ثبوت ان مثالوں سے ملتا ہے، جن میں ایک شخص کسی طبعی غایت، مثلاً پرورش اولاد، کی خاطر باقاعدہ علم کے مجموعہ کو ترقی دیتا ہے۔ پھر برسوں کی محنت کے بعد جب یہ غایت حاصل ہو جاتی ہے، تو وہ برضا و رغبت اپنے مشغلہ سے دست کش ہو جاتا ہے، اور چاہتا ہے، کہ جو کچھ اس نے سیکھا تھا، وہ اس کے دماغ سے محو ہو جائے۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ اس نے لوہے، اور لوہے کی تجارت، کے متعلق معلومات حاصل کرنے میں اپنی نصف عمر صرف کی ہو، کیونکہ یہی اس کے نزدیک مالدار بننے کا آسان طریقہ تھا۔ لیکن جب وہ مالدار ہو جاتا ہے، تو یہ طبعی دلچسپی، جو اس کی غایت، یعنی جمع مال، کے تابع تھی، بالکل ختم ہو جاتی ہے، اگرچہ اس کی معلومات باقی رہتی ہیں۔ اب وہ صنعت، یا باغبانی، یا کسی اور چیز، کو اپنا شغل بناتا ہے، اور لوہے، یا اس کی تجارت، کا نام بھی نہیں لیتا۔ لیکن اگر ایسے حالات پیدا ہو جائیں، کہ وہ پھر لوہے کی تجارت کو اختیار کرنے پر مجبور ہو جائے، مثلاً اگر اس کو اور روپے کی ضرورت ہے، یا اپنے کسی بدبخت دوست کو اس تجارت کے متعلق مشورہ دینا ہے، تو وہ اپنے ذخیرہ معلومات کو پھر کامیابی کے ساتھ استعمال کر سکتا ہے۔ اس کی طرف اس کی توجہ پھر ویسی گہری ہو جاتی ہے، کیونکہ اس نئے محرک سے اس کی دلچسپی کی بھی تجدید ہو جاتی ہے۔ مختصر یہ کہ کسی چیز کے ساتھ دلچسپی رکھنے کا مطلب یہ ہے، کہ ہم اس چیز کی طرف توجہ کرنے کے لئے تیار رہیں۔ بالفاظ دگر

دلچسپی غریزی توجہ ہے، اور توجہ دلچسپی بحالت فعلیت۔ کسی چیز کے ساتھ دلچسپی رکھنے، اور اس کی طرف توجہ کرنے، دونوں کی لازمی شرط یہ ہے، کہ ہمارا ذہن خلقۃً یا تجربہ کے زیر اثر، اس طرح منظم ہو کہ یہ اس شئے پر فکر کر سکے، اور یہ کہ یہ تفکر کسی ایسے ہیجان، یا ایسی خواہش، کا باعث بن سکے، جو اس شئے کے تعلق سے کسی سلسلہ فعلیت کو باقی و جاری رکھنے کے قابل ہو۔

طلبی وحدت

ذہنی فعلیت کی ایک اور خصوصیت ایسی ہے، جس پر توجہ کے ضمن میں بحث کی جاتی ہے۔ ہماری مراد اس خصوصیت سے ہے، کہ ذہنی فعلیت کے سلسلہ میں صرف طلبی تسلسل ہی نہیں، بلکہ طلبی وحدت بھی پائی جاتی ہے۔ یہ واقعہ بعض اوقات اس طرح بیان کیا جاتا ہے، کہ ہم ایک وقت میں فقط ایک چیز پر فکر کر سکتے ہیں، یا یہ کہ ہم ایک وقت میں صرف ایک کام کر سکتے ہیں۔ بعض مصنفین اسی کو اس طرح ادا کرتے ہیں، کہ "شعور" کا مرکز بہت تنگ ہے، اور اس وجہ سے ایک وقت میں صرف ایک "تصور" "شعور" کے مرکز میں رہ سکتا ہے۔ اگر ہم دوسرے طرز بیان کو تسلیم کریں، اور کہیں، کہ ہم ایک وقت میں صرف ایک چیز پر فکر کر سکتے ہیں، یا صرف ایک کام کر سکتے ہیں، تو لفظ "چیز" کو بہت وسیع معنوں میں استعمال کرنا پڑے گا۔ اس کی وجہ بداہتہً یہ ہے، کہ جس شئے پر ہم توجہ کر رہے ہیں، وہ بہت سی طبیعی چیزوں پر مشتمل ہو سکتی ہے۔ چنانچہ جب ہم ایک پہاڑ پر کھڑے ہو کر کسی قصبے کو دیکھتے ہیں، اور اس کو بحیثیت مجموعی اور ایک اور شناخت کرتے ہیں، تو ہماری توجہ کی شئے اسی طرح کی ہوتی ہے۔ ایسے کل میں ہم یکے بعد دیگرے مختلف حصے ممیز کر سکتے ہیں۔ چنانچہ اس قصبے میں سے گھروں کی، اور گھروں میں سے دروازوں اور دیواروں کی تمیز کی جا سکتی ہے۔ ایک کل میں سے اس طرح اجزاء کو منتزع کرنا اپنی توجہ کے دائرے کو تنگ کرنا ہے۔ جس حد تک کہ ہم اس دائرے کو تنگ کرتے ہیں، اس کا انحصار ہماری اس وقت کی غایت پر ہوتا ہے۔ توجہ کی اس تحدید کے لئے بعض اوقات "ارتکاز"[1] کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے لیکن اگر

---

[1] Concentration

ہم ان معنوں میں "ارتکاز توجہ" کو استعمال کرتے ہیں تو پھر ہم کو اس میں اور توجہ کے درجہ یا اس شدت میں خلط مبحث نہ کرنا چاہیئے۔ موخر الذکر کا انحصار اس ہیجان کی قوت پر ہوتا ہے جو ہم میں عمل کر رہا ہے۔ اگر ہم کسی پہاڑی پر ٹہل رہے ہوں اور ہماری نگاہ کسی بستی پر پڑے اور اگر ہمارا نقطۂ نظر اور ہماری دلچسپی ایسی ہو جیسے "یہ کون سی بستی ہے؟" کے الفاظ میں بیان کیا جا سکے، تو ہماری توجہ غالباً ادنی درجہ کی ہوگی۔ اس حالت میں یہ استعجاب کے معتدل ہیجان سے متعین ہوتی ہے، اور اسی کی وجہ سے یہ باقی رہتی ہے۔ لیکن اگر ہم فوج کے ایک رکن ہوں، اور اس بستی پر دشمن کا قبضہ ہو تو اس کی طرف ہماری توجہ اعلی درجۂ شدت کی ہوگی۔ حقیقی معنوں میں اب کہا جا سکتا ہے کہ ہماری توجہ اس بستی پر مرتکز ہے، یہ توجہ خواہ اس بستی "من حیث الکل" پر ہو یا اس کے کسی جزو پر[۱]

درجۂ توجہ کے معیار دو ہیں:۔ (۱) وہ کامیابی اور مہارت، جس سے کوئی شخص اپنی غایت کی طرف بڑھتا ہے، اور (۲) انحرافی اثرات کی وہ مزاحمت، جو اس کی طرف سے ظاہر ہوتی ہے۔ جب وہ ہیجان، جو ہماری توجہ کو باقی رکھتا ہے، کمزور ہوتا ہے، تو ہمارا ذہنی عمل نسبتۃً کم موثر ہوتا ہے۔ ہم اپنے تمام ذخیرۂ علم کو اس وقت کے شغل پر منطبق نہیں کرتے۔ ہماری حالت "نیم خفتہ و نیم بیدار"[۲] کی سی ہوتی ہے۔ جس قدر قوی یہ ہیجان ہوتا ہے، اسی قدر پوری طرح بیدار ہم ہوتے ہیں۔ ذہنی فعلیت، یعنی توجہ، کا اعلیٰ ترین درجہ اس وقت حاصل ہوتا ہے، جب کوئی قوی ہیجان کسی ایسے مسئلہ پر ہماری توجہ کو باقی رکھے، جس کے متعلق باقاعدہ اور منتظم علم ہمارے پاس موجود ہے، اور جو علم کے بہت سے، اور متنوع، تجربے سے حاصل ہوا ہے۔ جب کوئی شئے یا مسئلہ براہ راست کسی قوی ہیجان کا باعث نہیں ہوتا، تو اس کے ساتھ ہماری دلچسپی ثانوی، یا اس تعلق کا نتیجہ، ہوتی ہے، جو اس میں اور کسی اور غایت میں ہے۔ اس حالت میں ہماری

---

[۱] عضویاتی نقطۂ نظر سے توجہ کا ارتکاز دماغی راستوں کے ایک نظام میں آزاد توانائی کے خرچ کے ارتکاز کو شامل معلوم ہوتا ہے۔ جس متعلم کو عضویاتی مباحث سے دلچسپی ہے، تو وہ رسالہ مائنڈ، سلسلہ جدیدہ، جلد دوازدہم میں وہ سلسلہ مضامین دیکھے، جو The Physiological Factors in Attention Process کے عنوان سے شائع ہوئے ہیں۔

[۲] سونے کی حالت پر حصہ دوم میں بحث ہوگی (مصنف)

توجہ شدید اور مستقل صرف اس وقت ہو سکتی ہے جب ہم اس شئے کو اس غایت کا لابدی وسیلہ سمجھیں، جس کی ہم کو بہت سخت خواہش ہے۔ لیکن ایسی حالتوں میں اکثر ہوتا یہ ہے کہ ہم کو ارادی کوشش سے اس توجہ کو باقی رکھنا پڑتا ہے، اور یہ ایک ایسا کام ہے، جس کو ہم میں سے چند افراد ہی بہت زیادہ کامیابی کے ساتھ کر سکتے ہیں، اور جو صرف اس مشق اور تربیت کی نسبت سے ممکن ہوتا ہے، جو ہم نے ایسی کوششوں کے لئے حاصل کی ہے۔

موثر ترین ارادی کوشش سے بھی ارتکازِ توجہ کا وہ اعلیٰ درجہ حاصل نہیں ہو سکتا ہے، جو کسی قوی ہیجان کی تحریک سے فوراً پیدا ہو جاتا ہے۔ کسی شئے، یا موقعہ و محل کو کسی جبلت، یا قوی عواطف میں سے کسی ایک کی طرف براہ راست اور قوت کے ساتھ مرافعہ کرنے دو، اور دیکھو، کہ تم باوجود سخت کوشش کے اپنی توجہ کو اس کی طرف سے ہٹانے میں کہاں تک کامیاب ہوتے ہو۔ یہ ممکن ہے، کہ تم اپنی کوشش بند کر لو، یا کسی اور طرح اس کو اپنے حواس کے سامنے سے ہٹا دو، لیکن تمہارے دل میں اسی کی کریدگی رہتی ہے، اور رہ رہ کر تم اسی کے متعلق سوچتے ہو، حالانکہ تمہاری کوشش برابر یہ رہتی ہے، کہ تم اپنے ذہن کو کسی اور طرف لگاؤ۔ یہاں "از دیدہ دور" "از دل دور" کے ہم معنی نہیں ہوتا۔ رات کے وقت ہم سونے کے لئے لیٹتے ہیں، اور چاہتے ہیں، کہ ہم کو اس سے نجات مل جائے، لیکن اس کا خیال بار بار آکر ہماری نیند خراب کرتا ہے۔ اگر ہم بے حیا بن کر سو بھی جاتے ہیں، تو خواب میں بھی اسی خیال سے دست و گریباں ہونا پڑتا ہے لیکن خواب میں یہ خیال مسخ شدہ صورت میں، اور کم و بیش بھیس بدل کر آتا ہے[1]۔

---

[1] میجر آر. ای. پریسٹلے Major R. E. Priestly نے اپنے ایک مضمون The Psychology of Exploration مندرجہ رسالہ Psyche کی جلد دوم نمبر اول بابت ۱۹۲۱ء میں ایک ایسی جماعت کے بھوک کے تجربات بیان کئے ہیں، جو قطب جنوبی میں اپنے ہمراہیوں کی تلاش میں گئی تھی۔ وہ لکھتا ہے، کہ "خوراک سے اس جماعت میں ایک ایسی "طلب" (craving) پیدا ہو جاتی ہے، جس کی تشفی صرف اگلے وقت کے کھانے سے، اور وہ بھی صرف تھوڑی دیر کے لئے ہوتی ہے۔ حالت بیداری میں تو اس بھوک کا اثر یہ ہوتا تھا، کہ ان تمام لذیذ کھانوں کا خیال آتا تھا جو اس جماعت کو معلوم تھے۔ خواب پر اس کا اثر یہ پڑتا تھا کہ اس جماعت کا ہر فرد کھانا کھانے کے خوابوں کا (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

جوش پیدا کرنے والے کھیل، لڑائی کی گرماگرمی اور کسی دہشت انگیز شئے کی موجودگی میں یا اس وقت، جب ہمارے سامنے نہایت لذیذ کھانے رکھے ہوں اور ہم بھوکے ہوں، مختصر یہ کہ ہر اس حالت میں، کہ جب کوئی قوی ہیجان ہم میں عمل کر رہا ہو، ہماری توجہ کا ارتکاز کثیر ترین ہوتا ہے۔ ایسی صورتِ حالات میں ہو سکتا ہے کہ غیر متعلق اشیا ہم پر اپنے قوی ہیجانات کی بارش کریں لیکن اس بارش سے ہماری توجہ میں کوئی انقطاع، یا انحراف پیدا نہیں ہوتا ہے اور اس لئے ہم ان کا ادراک بھی نہیں کرتے۔ اس حالت میں گولی یا تلوار کا زخم تک محسوس نہیں ہوتا۔ اس کا احساس اس وقت ہوتا ہے جب توجہ کی گرفت ڈھیلی پڑ جاتی ہے اور خون بہتا ہوا نظر آتا ہے یا زخم کا مسلسل قوی احساسی ارتسام ہماری توجہ کو اس کی طرف منعطف کرا دیتا ہے۔

اگر ہم ان واقعات کی عضویاتی زبان میں تاویل کرنے کی کوشش کریں، تو ہم صرف یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ دماغ کے عصبانیوں کے ایک نظام کی فعلیت تمام دیگر نظامات کی فعلیت میں مانع آتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی ہم یہ بھی فرض کر سکتے ہیں، کہ ایک نظام کی فعلیت کا درجہ جتنا اونچا ہوتا ہے، اسی قدر شدت کے ساتھ یہ فعلیت باقی نظامات کی فعلیت میں رکاوٹ پیدا کرتی ہے۔

بدقسمتی سے ہم اس وقت تک عصبی امتناع کی سادہ ترین صورتوں کی ماہیت سے بھی ناواقف ہیں۔ چنانچہ ہم اتنا بھی نہیں جانتے، کہ دو متخالف اضطرارات (مثلاً وہ جن سے ہمارا ہاتھ پھیلتا، اور سکڑتا ہے) کے باہمی امتناعات کی ماہیت کیا ہے۔ امتناع بالسیلان کا قیاس

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ایک سلسلہ دیکھتا تھا اور خواب ہی میں وہ بسیار خور کی ایک بہشت سے دوسری میں جا پہنچتا تھا، یہاں تک کہ اس کی آنکھ کھل جاتی تھی، اور وہ "طلب" کو ناقابل ضبط محسوس کرتا تھا۔ اس جماعت کا کھانا پینا، اوڑھنا بچھونا سب خوراک تھی۔ حاسد آنکھیں روٹی کے ہر اس ٹکڑے کا تعاقب کرتی تھیں، جو زمین پر گرتا تھا۔ بری سے بری اور بدمزہ سے بدمزہ خوراک بھی . . . اسی طرح تاکی جاتی تھی، جس طرح ایک بھوکا کتا ایک ہڈی کو تاکتا ہے۔" اس بیان سے توجہ کی اساسی شرائط کی توضیح اس عمدگی سے ہوتی ہے، کہ اس مسئلہ پر ہزاروں فلسفیانہ تقریروں سے بھی نہ ہو سکتی۔ (مصنف)

وہ واحد قیاس معلوم ہوتا ہے جو اعلیٰ دماغی سطحات[1] میں اس باہمی امتناع کی تاویل کر سکتا ہے۔ ذہنی میلانات کے ایک نظام کو دماغ کی عصبی قوسوں کے ایک نظام کے ہم معنی سمجھے بغیر بھی ہم فرض کر سکتے ہیں کہ ذہنی میلانات کے ہر نظام کے مقابلے میں دماغ میں ایک عصبی نظام ہوتا ہے اور یہ کہ ان میں سے ہر ایک وہ براہ راست شے ہے، جس سے عصبی توانائی عضلات اور دیگر آلات عاملہ تک پہونچتی ہے۔ قیاس میلان فرض کرتا ہے کہ ایسے ایک نظام کی فعلیت باقی تمام نظامات کی فعلیت میں مانع آتی ہے کیونکہ یہ سب کے سب نظامات اپنی توانائی آزاد عصبی توانائی کے ایک ہی ذخیرہ سے حاصل کرتے ہیں۔ جو متعلم کہ عضویاتی مباحث کے ساتھ شغف رکھتا ہے وہ جبلتوں کی عصبی بنا (جس پر ہم نے باب چہارم میں بحث کی ہے) اور میری کتاب Physiological Psychology میں "قانون کشش ہیجان" کی بحث کی طرف رجوع کر سکتا ہے۔

طلبی ابرام اور رجعت توجہ

انحراف توجہ کو روکنے کا درجہ اس قوت کا معیار ہے جس سے ایک شخص اپنے آپ کو کسی موجودہ شغل میں مشغول کرتا ہے، یا جس سے وہ حصول غایت کے لئے کوشش کرتا ہے۔ یہ ایک عام واقعہ ہے کہ جب ہمارے کسی دلچسپ مشغلہ میں انقطاع واقع ہوتا ہے تو ان انقطاعی اثرات کے ختم ہو جانے کے بعد ہم پھر اس کی طرف طبعاً عود کرتے ہیں۔ اس شغلہ کے ساتھ جو دلچسپی ہم کو ہے وہ اس فعل کو پختہ کرتی ہے اور اس طرح اس تمام عمل میں ایک طلبی تسلسل اس انقطاع کے باوجود پیدا ہو جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ

---

[1] دیکھو میری کتاب Physiological Psychology اور میرا مضمون The Nature of the Inhibitory Process within the Nervous System مندرجہ رسالہ Brain جلد ۲۶ (مصنف)

یہ انقطاع صرف لمحے دو لمحے کے لئے ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ سالوں تک باقی رہے۔ بہرصورت اگر ہماری دلچسپی گہری ہے تو ہم اس قدر طویل عرصے کے بعد بھی اپنے کام کو عین اس جگہ سے شروع کر سکتے ہیں جہاں ہم نے اسے بادل ناخواستہ چھوڑا تھا۔ یہ گویا ہماری توجہ کی شدت اور دلچسپی کی گہرائی کا تیسرا تخمینی معیار ہے[1]۔ ایک معمولی اور پوچ کام کے ساتھ ہماری دلچسپی چند منٹوں کے انقطاع کو بھی برداشت نہیں کر سکتی۔ اس کے برخلاف کسی بڑی اور اہم غایت مثلاً کسی کتاب کی تصنیف کے ساتھ ہماری دلچسپی سالوں کے انقطاع کے بعد بھی باقی رہ سکتی ہے۔ زیادہ شدید دلچسپی کے اس تسلسل سے صرف یہی مدلول نہیں ہوتا کہ کوئی ہیجان نہایت قوت کے ساتھ کام کر رہا ہے بلکہ یہ بھی کہ یہ ہیجان دلچسپیوں کی اس پائیدار ساخت و ترکیب کا حصہ ہے جس پر ہم "عواطف" اور "سیرت" کے زیر عنوان بحث کریں گے۔

کسی ناتمام کام کی طرف عود کرنے اور فعلیتوں کے جس سلسلہ سے ہم اپنی غایت حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اس کے خلا کو پر کرنے کا یہ میلان ذہنی ہیجان جد و جہد یا طلب کے اس اساسی ابہام کا عقلی سطح پر اظہار ہے جس کو ہم باب دوم کے شروع میں معلوم کر چکے ہیں۔ ہم اس کی توجیہ کی امید نہیں کر سکتے۔ ہم صرف یہ کر سکتے ہیں کہ اس کو ذہنی یا مقصدی فعلیت کی اساسی صفات میں سے ایک مان لیں جو تمام خالصتہً طبیعی اعمال میں مفقود ہوتی ہے۔

توجہ کی تقسیم

ہم میں سے ہر ایک میں اپنی توجہ کو تقسیم کرنے اور بیک وقت دو یا زائد کاموں میں مصروف ہونے کی طاقت مختلف درجوں میں پائی جاتی ہے۔ چنانچہ اگر میں کوئی عام معمولی اور آسان سا خط لکھ رہا ہوں تو اپنی تحریر کو منقطع کئے بغیر میں اوروں کی تمام

---

[1] باقی دو معیار یہ ہیں:- (۱) ہمارے انہماک یا ہمارے علم کے استعمال کی موثریت اور (۲) انقطاعی اثرات کی مزاحمت۔ (مصنف)

گفتگو سن اور سمجھ سکتا ہوں، بلکہ ہو سکتا ہے کہ میں اس میں دخل بھی دوں۔ بعض اشخاص تو ایک وقت میں ایک خط خود لکھتے ہیں، اور ایک دوسرے کو لکھواتے ہیں۔ ہم میں سے اکثر میں یہ طاقت بہت محدود ہوتی ہے۔ یہ اس طرح ثابت کیا جا سکتا ہے کہ ہم ایک مانوس نظم زبانی پڑھیں، اور دوسری کاغذ پر لکھیں۔ ہم میں اکثروں کا تجربہ ہوگا کہ ان میں سے ایک کام دوسرے میں مانع آتا ہے، اور ایک نظم کے الفاظ دوسری میں داخل ہو جاتے ہیں۔ ہماری یہ طاقت کچھ تو نتیجہ ہے توجہ کے اس میلان کا، کہ یہ کسی منقطع کام کی طرف فوراً عود کر آتی ہے۔ لیکن یہ ایک حد تک حصول غایت کی کوششوں کے طلبی ابرام و ثبات کا مظہر بھی ہے۔ طلبی ابرام و ثبات سے ہماری مراد یہ ہے کہ جب کوئی ہیجان کسی غایت کی طرف عمل کرنا شروع کر دیتا ہے، تو اس کا عمل کسی نہ کسی حد تک اس وقت بھی جاری رہتا ہے جب ہم اس غایت یا اس کے وسائل پر فکر نہیں کرتے۔ بالفاظ دگر طلب اس وقوف کے بعد بھی باقی رہتی ہے جس نے اس کو شروع کیا تھا۔

یہ اصول طلب کی اعلیٰ صورتوں (مثلاً وہ جن کو ہم قوت ارادی، ارادہ، عزم مصمم یا وسیع معنوں میں قصد کہتے ہیں) میں بہت اہمیت رکھتا ہے۔ یہاں ہم کو اس کے صرف سادہ تر مظاہر کو معلوم کرنا ہے۔ لکھنے میں ہمارا قلم حرکت کرتا ہے، اور مناسب الفاظ کے نقوش کاغذ پر بناتا ہے۔ اس تمام اثنا میں ہم غالباً اس فقرے یا جملے پر غور کرتے ہیں، جو ہم آئندہ لکھنے والے ہیں۔ اس بیان کا ثبوت اس وقت ملتا ہے جب ہم کوئی ایسا لفظ لکھ جاتے ہیں، جو ہمارے ذہن میں آیا تھا، لیکن جس کو ہم نے رد کر دیا تھا، یا جب یہ لفظ اس جملہ کا ہوتا ہے جو ہم آئندہ لکھنے والے ہیں۔ یا مثلاً دسترخوان پہ کھانا کھاتے وقت ہم کو سالن میں نمک ڈالنے کا خیال آتا ہے، اور ہم اپنی گفتگو جاری رکھتے ہوئے ہاتھ بڑھا کر نمک اٹھا لیتے ہیں۔ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ ہم نمک کی بجائے گرم مسالہ اٹھا لیتے ہیں۔ اس قسم کی غلطیوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ہم شعوراً قایم کئے ہوئے مقاصد کو تحت شعوری طور پر پورا کرنے پر کس قدر اعتماد کرتے ہیں۔ عملی زندگی کے معمولات بالعموم اسی طرح سرانجام دیئے جاتے ہیں۔ بعض اوقات طلب کے وقوف کے بعد باقی رہنے کا احساس اور بھی زیادہ واضح ہوتا ہے۔ چنانچہ اکثر ہوا کرتا ہے کہ ہم اپنی میز کی طرف جاتے ہیں اور دراز کھولتے ہیں، اور نہیں معلوم

ہے کہ ہم نے دراز کوئی مقصد پورا کرنے کے لئے کھولی تھی۔ لیکن اب ہمیں خیال نہیں آتا کہ یہ مقصد کیا تھا۔ بعض اوقات ہم کسی مانوس مقام سے گزرتے ہیں، اور ہم کو خیال آتا ہے کہ ہم یہاں کچھ کرنے کے لئے آئے تھے۔ لیکن باوجود سخت کوشش کے یہ کام ہم کو یاد نہیں پڑتا[1]۔

کسی موجودہ شغل سے ہمارے وقوف کے انحراف کے باوجود طلب کا یہ اصرام و ثبات ہمیں اس قابل بناتا ہے کہ ہم اپنے منقطع کام کی طرف عود کر آتے ہیں اور اسی کی بدولت ہم دو غیر متعلق کام مسلسلاً جاری رکھتے ہیں۔ ہماری توجہ ان دونوں کاموں کے درمیان چکر لگاتی رہتی ہے، اور جس وقت کہ یہ کسی ایک کام میں مصروف ہوتی ہے، اس وقت ہمارے آلاتِ عاملہ وہ حرکات صادر کرتے ہیں، جو دوسرے کام کے لئے موزوں ہیں۔

توجہ کو اس طرح تقسیم کرنے کی قابلیت کے لحاظ سے افراد بہت باہمی اختلاف رکھتے ہیں۔ اور یہ اختلاف خلقی ساخت کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے۔ توجہ کی اس تقسیم یا ذہنی فعلیت کی رو کے دہراؤ کی انتہائی مثالیں نفسیات فاسدہ کا موضوع بحث ہیں۔

---

[1] ۔ میں تو اب اپنے اس تکلیف دہ احساس کو کسی بھولے ہوئے کام یا مقصد کی یقینی علامت سمجھنے لگا ہوں، اور اس نے مجھے شاذ ہی دھوکا دیا ہے۔ جس طلبی ہیجان کا رخ ایک خاص غایت کی طرف ہو جاتا ہے، اس کے تحت شعوری عمل کی ایک مثال یہ بھی ہے، کہ ہم صبح کو ایک مقررہ وقت پر جاگ اٹھتے ہیں۔ اسی کے قریب قریب یہ اختباری مشاہدہ ہے۔ میں اپنے ہاتھ میں ایک مناسب جسامت و شکل کی چیز لے کر سونے کے لئے لیٹتا ہوں۔ اگر میں اس کو پکڑے رہنے کا عزم مصمم کر لوں، تو جاگنے پر میں اس کو اپنے ہاتھ میں پاتا ہوں، اور اگر یہ عزم مصمم نہیں ہوتا، تو یہ چیز ہاتھ سے چھوٹ پڑتی ہے۔ ہپناطیسی اختبارات اسی اصول کی اور بہت سی عجیب و غریب مثالیں مہیا کرتے ہیں (مصنف)

باب دہم

تخیل پیش بینی ۔ تذکر[1]

تخیل کی تعریف بعض اوقات اس طرح کی جاتی ہے کہ یہ مخیلہ یا شعور میں "تمثالات" پیدا کرنے کی قابلیت ہے، لیکن یہ تعریف بالکل ناجائز طور پر تنگ ہے۔ ہم ریاضی داں شاعر یا فلسفی کے تخیل کا ذکر کیا کرتے ہیں۔ ان تمام صورتوں میں اگرچہ ممکن ہے کہ "مخیلہ" شامل ہو لیکن اس کی اہمیت ہمیشہ ثانوی ہوتی ہے۔ تخیل کی صحیح تعریف یہ ہے کہ یہ اشیاء بعیدہ[2] پر تفکر کرنے کی قابلیت ہے۔

تصویری تفکر تخیل کی سادہ ترین صورت ہے۔ تخیل میں ہم کسی چیز کی تصویر اس شکل میں قائم کرتے ہیں جس میں کہ ہم نے اس کا ادراک کیا ہے یعنی جس شکل میں کہ ہم نے اس کو دیکھا، سنا، چھوا، یا کسی اور طرح محسوس کیا ہے۔ اس قسم کے تخیل میں مخیلہ احساسی تجربے کی بجائے اور اسی کا کام کرتا معلوم ہوتا ہے۔ یہ تصویری تفکر بعض اوقات "شعور میں استحضارات کا طلوع" بھی کہلاتا ہے۔ تزاد تصورات کا ہونا" یا "شعور میں سلسلۂ

---

[1] Recollection

[2] "بعیدہ" کے معنوں کی توضیح ہم اس سے قبل کسی مقام پر کر چکے ہیں۔ یعنی یہ کہ "اشیائے بعیدہ" سے ہماری مراد وہ اشیا ہیں جو بوقت تفکر ہمارے حواس پر اثر نہیں کر رہی ہوں (مصنف)

تصورات کا خطور کرنا" وغیرہ بھی اس کے دوسرے نام ہیں۔ ان تمام ناموں سے اسے اشیاء حاضرہ پر تفکر سے ممتاز کیا جاتا ہے؛ اور یہ تو ہم دیکھ ہی چکے ہیں کہ "مخیلہ" ان احساسی کیفیات کو ملتف کرتا ہے، جو احساسی ارتسامات کا بلا واسطہ نتیجہ ہوتی ہیں +

ناموں کا استعمال

ناموں کا سادہ استعمال تفکر کی وہ صورت ہے جو ادراک اور تخیل کے بین بین ہے۔[1] اس کی وجہ یہ ہے کہ نام ایک چیز کی وہ صفت ہے، جس سے انسان اس کو متصف کرتا ہے۔ نام سننے سے اس شخص کا ذہن ایک خاص چیز کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، جو اس چیز سے واقف ہے؛ بعینہ اس طرح جیسے کہ کسی طبیعی شئے کے احساسی نمونے سے ہمارا ذہن اس شئے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ بالفاظ دگر کسی شئے کا نام منجملہ ان کنجیوں کے ہے، جس سے کسی موزوں "قوفی میلان" یا "تصور" میں فعلیت شروع ہو سکتی ہے؛ اور اس طرح ہم اس شئے پر فکر کرنے لگ جاتے ہیں۔ اگر تم روز روشن میں اپنے کسی دوست سے ملو، تو تم اس کا ادراک اس نمونے کی بدولت کرتے ہو؛ جو اس کے چہرے سے منعکس ہونے والی روشنی تمہارے شبکیے پر بناتی ہے۔ اگر تم اس سے جھٹپٹے وقت ملو تو تم اس کا ادراک اس کی آواز کے سمعی نمونے کی ذریعہ کرتے ہو۔ لیکن ہو سکتا ہے کہ تمہاری سماعت ناقص ہو؛ یا وہ آواز بدل کر بول رہا ہو؛ اور اس لئے اس کی شناخت نہ کر سکتے ہو۔ اگر بفرض محال تم شناخت کرتے بھی، تو محض کسی شخص کی آواز کی صورت میں۔ اس حالت میں اگر وہ اپنا نام بتائے، تو تم فوراً پہچان جاتے ہو کہ یہ تمہارا دوست ہے۔ اب آنکھ اور کان کے مدھم احساسی ارتسامات متعین طور پر اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ بحیثیت احساسی نمونے کے نام نے ایک ذہنی میلان، یا سلسلۂ ذہنی میلانات، کی تحریک کی ہے۔ اسی تحریک کی وجہ سے تم نے اپنے دوست پر فکر کرنا شروع کیا ہے۔ یہ تفکر ان مدھم اور

---

[1] یہاں قارئین کی یہ یاد دہانی ضروری ہے کہ میں آیندہ ہر جگہ "تصور" کو "وقوفی میلان" کے آسان مترادف کی حیثیت سے استعمال کروں گا (مصنف)

ہم احساسی نمونوں کو اپنے آپ میں مدغم کرتا ہے جو اس کی آواز اور اس کے چہرے سے پیدا ہوئے تھے۔ بالفاظ دگر اگرچہ یہ نمونے بذات خود اس قابل نہیں کہ کسی موزوں و مناسب وقوفی نظام کی تحریک کرسکیں لیکن جب نام کی آواز سے اس نظام ("تصور") کی تحریک ہوہی جاتی ہے تو یہ نمونے تمہارے دوست کے ادراک کے آئندہ راستے کو متعین کرنے میں مدد دیتے ہیں۔ اگر کوئی تیسرا شخص تمہارے دوست کا نام لے تب بھی بالکل یہی عمل ہوتا ہے۔ نام کی آواز ایک احساسی نمونہ ہے جس کی وجہ سے تم اپنے دوست پر فکر کرنا شروع کرتے ہو اور اس طرح اپنے آپ کو اس کا ادراک کرنے کے لئے تیار کرتے ہو۔

ماقبلی ادراک[1] تخیل کی سب سے ابتدائی صورت ہے

کسی چیز کے ادراک سے قبل اس پر فکر کرنے سے ادراک یا ادراکی شناخت میں بہت آسانی ہوتی ہے۔ یہ تفکر بالکل بجا طور پر ماقبلی ادراک کہلاتا ہے۔ ماقبلی ادراک ادراک کے راستے یعنی بہت سی "اشیاء حاضرہ" میں سے ایک خاص شئے یا صفت کے انتخاب کو معین کرنے میں بہت اہمیت رکھتا ہے۔ یہ گویا ادراک کا تیسرا بڑا انتخابی جزو ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ہمارے آلات حس کی ساخت انتخاب کے پہلے درجہ کو معین کرتی ہے یعنی یہ کہ اس ساخت کی وجہ سے ہم بعض طبیعی مہیجات کے لئے[2] اور مہیجات کی بہ نسبت زیادہ حساس ہوتے ہیں۔ ذہن کی موروثی یا اکتسابی ساخت دوسرے درجہ کا انتخابی جزو ہے۔ اس کی بدولت ان تمام احساسی نمونوں میں سے جو ہمارے حواس وصول کرتے ہیں صرف وہ سب سے زیادہ موثر ہوتے ہیں جو کسی وقوفی میلان سے مطابقت رکھتے ہیں اور اس لئے جن کی وجہ سے کسی ہیجان کی تحریک ہوتی ہے۔ اب یہاں ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ تیسرے درجے کا انتخاب اس واقعہ کا

---

[1] Pre-perception

[2] بعض اوقات کو کہا جاتا ہے کہ یہ توجہ کا سب سے بڑا معین کرنے والا ہے۔ توجہ پر جو بحث ہم نے گزشتہ باب میں کی ہے اس کو پیش نظر رکھنے سے قارئین کو معلوم ہو جائے گا کہ یہ خیال صحیح نہیں (مصنف)

نتیجہ ہوتا ہے کہ اگر کسی ہیجان میں پہلے ہی سے فعلیت ہوتی ہے تو احساسی ارتسام اس میں مزید فعلیت اس حالت کی بہ نسبت زیادہ آسانی سے پیدا کر سکتا ہے جب اس میں کوئی سابق فعلیت نہیں ہوتی۔ اب چونکہ حیات بیداری کے دوران میں کسی نہ کسی قسم کا تفکر ہوتا رہتا ہے لہٰذا ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ انتخاب کی یہ قسم ادراک میں اکثر عمل کرتی ہے۔ اس سے اس بات کی بھی تعیین ہوتی ہے کہ جو اشیا کہ ہمارے حواس پہ اثر کر رہی ہیں ان میں سے کس کس کی طرف توجہ کی جائے اور اس بات کی بھی کہ احساسی ارتسامات کی تاویل کس طرح کی جائے گی اور ان کے کیا "معنی" لئے جائیں گے۔

یہاں یہ خیال رکھنا بہت ضروری ہے کہ ادراک پر یہ اثر صرف شئے بعیدہ پہ تفکر حاضرہ ہی کا نہیں پڑتا بلکہ اس فکر کا بھی پڑتا ہے جو ہم نے کسی شئے بعیدہ پہ عنقریب کیا ہے۔ جب تم شام کے وقت اپنے کسی ایسے دوست کے روبرو ہوتے ہو جس کے متعلق تم کچھ تھوڑی ہی دیر قبل سوچ رہے تھے تو تم اس کو جلدی پہچان لیتے ہو بہ نسبت اس حالت کے جب عرصہ سے تمہارے دل میں اس کا خیال نہ آیا ہو۔ چونکہ پانچ منٹ قبل ہی تم کو اس کا خیال آیا تھا لہٰذا اب اس کو پہچاننے میں آسانی ہوتی ہے۔ اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی ذہنی نظام میں کسی طرح سے فعلیت پیدا ہو جائے تو پھر کامل سکون کی طرف یہ صرف آہستہ آہستہ عود کرتا ہے[1]۔ بالفعل ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ باقی ماندہ فعلیت وقوفی میلان یا "تصور" کی طرف منسوب ہونی چاہئے یا نہیں۔ لیکن زیادہ احتمال اس بات کا ہے کہ ایسی صورتوں میں وہ طلبی میلان جو اس نظام میں شامل ہوتا ہے جس میں کہ کچھ ہی دیر قبل فعلیت تھی تحت شعوری طور پر اپنی فعلیت کو جاری رکھتا ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو ما قبلی ادراک کے جن واقعات پر ہم غور کر رہے ہیں وہ اس طلبی تسلسل اور رابہ ابرام وثبات کے شاہد ہیں جن پر ہم نے گزشتہ باب میں بحث کی ہے اور جن کو ہم نے اس قانون کی صورت میں بیان کیا ہے کہ طلب اس وقوف کے بعد بھی باقی رہتی ہے جس نے اس کو شروع کیا ہے۔ اس تاویل کی تائید اس واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ کسی

---

[1] اس کو ہم اس شہادت کے ساتھ متلازم کر سکتے ہیں جو عصبی مراکز کے اس تہیج کے متعلق ہمارے پاس موجود ہے جو ان کی فعلیت کے بعد بھی باقی رہتا ہے (مصنف)

متخیل شئے کی طرف ہماری توجہ جس قدر گہری ہوتی ہے اسی قدر زیادہ قوت کے ساتھ یہ تخیل ہمارے ادراک کی رہنمائی کرتا ہے۔ یہ رہنمائی اس وقت بھی ہوتی ہے جب ہم اس شئے کو تخیل کر رہے ہیں اور اس تخیل کے بہت عرصہ بعد تک بھی۔ چنانچہ اگر تم کو کسی دوست کا خیال آئے اور اس سے ملنے کی تم کو بہت خواہش ہو یا اگر تھوڑی ہی دیر قبل اس کا خیال تمہارے دل میں مع اس خواہش کے آیا ہے تو تم شام کے وقت بھی اس کا ادراک یا اس کی شناخت یا اشخاص کے جم غفیر میں سے اس کا انتخاب بآسانی کر لوگے، بہ نسبت اس حالت کے جب تم اس کے متعلق اس وقت سوچ رہے ہو یا عنقریب سوچ چکے ہو لیکن اس سے ملنے کی خواہش نہیں رکھتے۔ بعینہ یہی حال اس نفرت انگیز دشمن کا ہے جس کا خیال نفرت کے ساتھ تمہارے دل میں آتا ہے اور جس سے ملتے ہوئے تم ڈرتے ہو +

بعض انتہائی صورتوں میں یہ قوی خواہش (یا نفرت) اُن غلط ادراکات کا باعث ہوتی ہے جن کو ہم التباسات یا اوہام کہتے ہیں۔ چنانچہ چاندنی راتوں میں ہم ایک اجنبی شخص یا کسی جھاڑی کو اپنا وہ دوست سمجھ لیتے ہیں جس سے ملنے کی ہمیں خواہش ہے یا وہ دشمن جس سے ہم بچتے پھرتے ہیں۔ اسی طرح بعض اوقات ہم کسی اور کی آواز کو اپنے دوست یا دشمن کی سمجھ لیتے ہیں۔ غلط شناخت یا التباسی ادراک کی ان مثالوں سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ادراک میں صرف یہی نہیں ہوتا کہ ہمارا ذہن بحالت انفعالیت ایک احساسی ارتسام کو وصول کرے بلکہ ہوتا یہ ہے کہ کسی احساسی ارتسام کے اشارے پر ہمارا ذہن ایک فعلی رد عمل کرتا ہے۔ انہیں سے اس واقعہ کی توضیح ہوتی ہے کہ احساسی کیفیات یا نام نہاد "احساسات" کا نمونہ کسی قدر مخصوص کیوں نہ ہو لیکن یہ اس شئے کی طرف صرف اشارہ کرتا ہے، جس کو ایک شخص موجود سمجھتا ہے۔ انہیں سے یہ واقعہ بھی روشنی میں آتا ہے کہ ہمارا ذہن اپنے باطنی ذرائع سے وہ "معنی" مہیا کرتا ہے جو اس احساسی ارتسام سے مدلول ہوتے ہیں۔ مختصر یہ کہ ان سے ثابت ہوتا ہے کہ "نظریہ نفسی مبہج" صحیح ہے[1] یعنی یہ کہ اشیا ہم کو احساسات کے مرکبات

---

[1] قارئین کو یاد ہوگا کہ باب ہشتم میں ادراک مکانی کی بحث میں بھی ہم اسی نتیجہ پر پہونچے تھے کہ نظریہ نفسی مبہج صحیح ہے اور یہ کہ مکانی "معنی" گویا وہ ردِ اعمال ہیں جو ہمارا (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

کی صورت میں تیار شدہ وصول نہیں ہوتیں بلکہ ہر شخص ان پر اپنی قابلیت تفکر، ان کے ساتھ اپنی دلچسپی، اور تفکر کے وقت اپنی غایت کے مطابق فکر کرتا ہے۔

زبان بحیثیت مہیج تخیل کے

ما قبلی ادراک یا ادراک پر تخیل کا اثر کثیر ترین اس وقت ہوتا ہے جب ہم نہ صرف یہ کہ اس شئے کے ادراک سے قبل اس پر تفکر کریں، بلکہ یہ بھی کہ ہم کو اس کے ادراک کی توقع ہو۔ یعنی یہ کہ جب ہم صریحاً اور معین طور پر اس کی پیش بینی کر لیں۔[۱] زبان کا اول اور اہم کام یہ ہے کہ یہ توقع پیدا کر کے ما قبلی ادراک کو معین کرتی ہے۔ الفاظ اولاً اشیا، اور ان کے افعال و اعمال کو ظاہر کیا کرتے ہیں۔ سب سے پہلے الفاظ غالباً حیوانات کی جبلی چیخوں کے محض منفصلات تھے۔ جب ایک آدمی شکار کے وقت، یا غصے کی حالت میں، ایک خاص انداز سے بھونکتا ہے تو کہا جا سکتا ہے کہ وہ ایک ابتدائی زبان بول رہا ہے، یا ابتدائی الفاظ استعمال کر رہا ہے۔ ہر صورت میں ایک خاص کیفیت کی آواز، یا ایک خاص انداز سے بھونکنا محض جذبی اظہار کہا جا سکتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ ایک ابتدائی اور ان گڑھ لفظ بھی ہے، جس سے اس کے دوستوں کا ذہن "دشمن" "شکار" یا "دوست" کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ یہ ان میں ایک مبہم اور بہت زیادہ عام قسم کا ما قبلی ادراک معین کرتا ہے، اور اسی ما قبلی ادراک کے مطابق وہ عام قسم کی مناسب حرکات

(حاشیہ بر صفحہ گزشتہ) ذہن احساسی نمونوں کے جواب میں صادر کرتا ہے، نہ کہ ان کیفیات کی صفات جو احساسی کیفیات کے ساتھ ہوتی ہیں، اور نہ وہ خواص جو "احساسات" کے ہوتے ہیں۔ (مصنف)

[۱] بعض اوقات آگ، بادلوں یا چٹانوں میں ہم کو انسان کے چہرے نظر آتے ہیں۔ یہ بھی ادراک پر تخیل کے اثر کی ایک عام مثال ہے۔ بعض اوقات کسی اور شخص کے کہنے سے ہمیں یہ شکلیں دکھائی دیتی ہیں۔ یہ ایک بین مثال ہے اس تعیین کی جو ما قبلی ادراک ادراک کے راستہ کی کرتا ہے۔ اس شخص کے منہ سے اس چیز کا نام نکلنے کی وجہ سے ایک مناسب ذہنی نظام میں فعلیت شروع ہو جاتی ہے اور اس طرح یہ نظام آسانی کے ساتھ اس مبہم شکل پر متصرف ہو سکتا ہے۔ (مصنف)

صادر کرتے ہیں۔

ہم فرض کر سکتے ہیں کہ جو چیخ کہ انسان خطرے کے وقت ابتداً، مارا کرتا تھا، وہ بہت سی مختلف چیخوں میں متفرق ہوئی، اور ان چیخوں میں سے ایک شیر کی علامت بنی، ایک بھیڑیے کی اور ایک ریچھ کی۔ ان چیخوں سے اس کے ابنائے جنس میں مناسب ماقبلی ادراک متعیّن ہوا، اور اس ماقبلی ادراک نے کردار کی ایک خاص صورت پیدا کی، اور کردار کی یہ خاص صورت مختلف خطرناک حیوانات میں سے ایک کے تجربات کی وجہ سے خوف کے جبلی ردعمل سے متفرق ہوئی +

لیکن اگرچہ الفاظ کا اول وظیفہ یہ تھا، کہ ماقبلی ادراک اور توقع کو معیّن کریں، اور اگرچہ الفاظ اس مقصد کے لئے برابر استعمال میں آتے رہے، تاہم فرض کیا جا سکتا ہے، کہ جلدی ہی ان کا استعمال اس غرض سے کیا جانے لگا، کہ اپنے ابنائے جنس کی توجہ اشیائے بعیدہ اور اشیائے حاضرہ کی طرف منعطف کرائی جائے۔ بہت ممکن ہے، کہ جس لڑکے نے شیر کی غیر موجودگی میں "شیر آیا شیر آیا دوڑنا" کی ہانک لگائی تھی، وہ پہلا انسان ہو جس نے زبان کا یہ اعلیٰ استعمال شروع کیا، اور یہ کہ ہماری عقلی زندگی کی ابتدا اس عملی مذاق سے ہوئی ہو۔

بہرکیف یہ ظاہر ہے کہ الفاظ کے استعمال سے تخیل کی بڑی زبردست تحریک ہوئی، اور یہ کہ جب انسان نے اپنے ابنائے جنس کی توجہ اشیائے بعیدہ کی طرف منعطف کرانے کے لئے الفاظ کا استعمال شروع کیا، تو انہوں نے بہت جلدی ہی ان کو خود اپنے تفکر میں آسانی پیدا کرنے کی غرض سے بھی اختیار کر لیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی شئے کا نام اگر ایک دفعہ معلوم ہو جائے، تو یہ اس میلان کی بہت آرام دہ کنجی بن جاتا ہے، جو اس شئے پر فکر کرنے میں شامل ہوتا ہے۔ یہ ایسی کنجی ہے، جس کو ہم اپنے ذہنی نظامات کی اور کنجیوں کے مقابلے میں زیادہ کامیابی کے ساتھ، قابو میں لا سکتے اور استعمال کر سکتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نام لینے سے ہم اس شئے کو تقریباً اور اکی حقیقت یا "موجودیت" سے متصف کر سکتے ہیں، جس پر ہم فکر کر رہے ہیں۔ یہی وجہ ہے، کہ بچے، اور وحشی انسان، باآواز بلند فکر کرتے ہیں۔ اشیائے بعیدہ پر خاموش تفکر تکلم کی واقعی حرکات کو دبانے سے ثانوی طور پر اکتساب کیا جاتا ہے۔

لیکن پھر بھی ہمارے اکثر تخیل میں الفاظ کا خاموش "تلفظ" جاری رہتا ہے بالخصوص اس تفکر میں، جہاں ہم کو ایک مخصوص و معیّن مقام کی افراد، اشیا، مثلاً شطرنج کی بساط پر کے مہروں، کسے تعلق نہیں ہوتا۔

حیوانات، اور ابتداً انسانوں، میں ذہنی فعلیت کا ہر دور اپنے آپ کو جسمانی کردار میں ظاہر کیا کرتا ہے، اور یہ کردار ہماری طلب کا طبعی نتیجہ ہے۔ ایک لفظ کا تلفظ جسمانی کردار کی ایک صورت ہے، جو زبان اور قوتِ تخیل کی، دوش بدوش ترقی کے ساتھ ساتھ ذہنی فعلیت کے ادوار کے روز افزوں تناسبات کو ختم کرتی ہے۔ پھر جب الفاظ کا خاموش "تلفظ" کیا جاتا ہے، تو اصولاً کوئی فرق نہیں پڑتا۔ الفاظ کی مدد سے خاموش تفکر ان ادوارِ فعلیت کا ایک سلسلہ ہے، جن میں سے ہر ایک تکلم کے دبے ہوئے جسمانی کردار میں ختم ہوتا ہے۔

تفکر میں حرکت کی اہمیت میں مبالغہ

یہ کہنا، کہ ذہنی فعلیت کا ہر دور اپنے آپ کو طبعاً جسمانی حرکت میں ظاہر کرتا ہے، اور یہ کہ تخیل میں یہ جسمانی اظہار رُکے، اور دبے ہوئے الفاظ کی صورت اختیار کر سکتا ہے، اس بات کے ہم معنی نہیں، کہ ہم کرداریت کے اس عجیب و غریب عقیدے کو تسلیم کر رہے ہیں کہ تفکر آلاتِ تکلم، یا دیگر عضلات، کے محض فعل عصبی کا مترادف ہے۔ جو صداقت کہ ہم نے یہاں بیان کی ہے، اس سے بظاہر اس عقیدے کی تائید ہوتی ہے، اور اسی وجہ سے اس کو ان ماہرین نے بھی قبول کر لیا ہے، جو میکانکی نظریات کی طرف مائل ہیں۔ یہ بات، کہ لفظی تفکر کے لئے آلاتِ تکلم کے عضلات کی واقعی حرکات، یا ان کے حقیقی فعل عصبی، کی ضرورت نہیں ہوتی، اس طرح بآسانی ثابت کی جا سکتی ہے کہ ہم خاموشی سے کسی نظم کو دہرائیں اور اس کے ساتھ ہی حروف تہجی بآواز بلند بولتے جائیں۔ یہ کام ایسا ہے، جو سیر اخیال ہے کہ اکثر قارئین کے لئے ناممکن نہ ہوگا۔ اس میں بھی وہ لوگ

اعمال کی طرف مداخلت ہوتی ہے لیکن میرا خیال ہے کہ یہ مداخلت اس حالت سے زیادہ نہیں ہوتی، بلکہ میرے نزدیک تو بہت ہی کم ہوتی ہے، جب ہم ایک نظم زبانی پڑھتے ہیں، اور دوسری کاغذ پر لکھتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مداخلت اس واقعے کا نتیجہ نہیں ہوتی، کہ آلات تکلم میں دو مختلف سلاسلِ الفاظ کے مسلسل تلفظ کے لئے فعل عصبی پیدا نہیں کیا جاسکتا، اور یہ کہ یہ مداخلت ذہنی، یا کم از کم مرکزی ہوتی ہے۔ یہ ذہنی فعلیت کی رو کو دُہرا کرنے کی ناقابلیت کی ایک مثال ہے۔ اگر یہ مداخلت ان عضلی فعلیتوں کی ناموافقت کا نتیجہ ہوتی، جو ان دونوں اعمال کے لئے مناسب و موزوں ہیں، تو یہ اس حالت میں سنگین تر ہوتی جب دونوں اعمال الفاظ کی مسلسل رو کو شامل ہوتے، بہ نسبت اس صورت کے جب یہ اپنے آپ کو طبعاً بالکل مختلف جسمانی آلات کی حرکات میں ظاہر کرتے۔ تاہم اگر ہم ایک گیت کے ساتھ ساتھ تو پاؤں زمین پر ماریں، اور دوسرے کے ساتھ یہی حرکت کریں، یا اگر ہم دو مقررہ لیکن غیر عادی حرکات، بیک وقت صادر کرنے کی کوشش کریں، تو یہ مداخلت ناقابل مدافعت ہوتی ہے۔ فرض کرو کہ ہم اپنے بائیں ہاتھ کی انگلیاں پھیلا لیں، اور دائیں ہاتھ کی ایک انگلی سے جلدی جلدی اور باری باری ان تمام انگلیوں کو چھوئیں۔ اس کے بعد فرض کرو کہ ہم کرسی کے کنارے پر بیٹھ کر پاؤں کے انگوٹھے سے زمین پر پانچ کا ہندسہ بنائیں۔ اس اختبار میں ہم کو معلوم ہوگا، کہ حرکات کے یہ دونوں سلسلے نہایت آسانی، جلدی، اور تسلسل کے ساتھ صادر ہوجاتے ہیں۔ اب فرض کرو کہ ہم ان دونوں کو بیک وقت صادر کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اب میں دعوے سے کہہ سکتا ہوں کہ یہاں ہر شخص کو زیادہ دقت ہوگی، اور اس حالت کے مقابلے میں مداخلت و مزاحمت بھی زیادہ ہوگی جب ایک نظم خاموشی سے دُہرائی جاتی ہے، اور حروف تہجی باآوازِ بلند پڑھے جاتے ہیں +

کرداریت کا یہ عقیدہ، کہ تفکر آلاتِ تکلم (یا دیگر آلاتِ اظہار) کا فعلِ عصبی ہے، اس حالت میں اور بھی زیادہ ناقص ثابت ہوتا ہے جب تفکر مناظر یا مرکب آوازوں کے سلسلے کی ذہنی نقاویر قایم کرنے پر مشتمل ہوتا ہے۔ ہر ایک شخص، بشرطیکہ وہ استحضاری استثنائی قابلیت رکھتا ہے، آنکھیں بند کر کے بیٹھ سکتا ہے اور ان مناظر کی ذہنی نقاویر قائم کر سکتا ہے، جن کا اس کو حال ہی میں یا پہلے کسی وقت تجربہ ہوا ہے اس حالت میں وہ شخص تمام ان مناظر یا اشیا کو اپنے ذہن میں نہیں لاتا جن کا اس کو ادراک ہوا ہے۔ برخلاف اس کے وہ صرف ان مناظر و اشیا کا احیا کرتا ہے، جن کے ساتھ اس کو زیادہ دلچسپی تھی۔ پھر ان میں کوئی خاص ترتیب بھی ملحوظ نہیں رکھی جاتی، اگرچہ یہ اصلی زمانی ترتیب کے تقریباً مطابق ہوتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ اس قسم کے تصویری تفکر کا سلسلہ کس عصبی فعل پر مشتمل ہوتا ہے؟ یہاں تو اس عقیدے پر بھی قایم رہنا مشکل ہے کہ تفکر کا ہر دور اپنے آپ کو جسمانی حرکت میں ظاہر کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اصلی ادراکی فعلیت میں تو صرف آنکھوں، سر اور جسم کی حرکات شامل تھیں اور ان ہی حرکات سے اعمالِ ادراک میں آسانی ہوتی ہے، اور اس میں شبہ نہیں، کہ انہیں مناظر کو چشمِ ذہنی کے سامنے لانے میں ایسے ہی عصبی افعال کی طرف میلان ہوتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ماننا پڑتا ہے کہ اس قسم کے تمام حرکی اظہارات بہترین ہونے کی صورت میں بھی بہت زیادہ ناموزوں ہوتے ہیں اور اکثر صورتوں میں تو یہ بالکل دبا اور روک لئے جاتے ہیں۔ اس کی وجہ، جیسا کہ ہم پیچھے کہیں دیکھ چکے ہیں، یہ ہے کہ سادہ ہندسی شکلوں کے بصری ادراک میں بھی آنکھوں کی حرکات شکلوں کے ترکیب کے مطابق نہیں ہوتیں، اور ان دونوں میں کوئی مستقل غیر متغیر تعلق ہی ہوتا ہے۔ پھر یہ معلوم کرنا بھی مشکل نہیں، کہ کسی منظر کو چشمِ تخیل کے سامنے لانے میں آنکھیں بالکل بے تکے طریقے سے حرکت کر سکتی ہیں اور ان کی ان

حرکات سے ہمارے عمل استبصار میں کوئی رکاوٹ پیدا نہیں ہوتی۔

کرداری عقیدے سے بھی زیادہ قدیم، لیکن کم عجیب و غریب، عقیدہ "تصوری حرکی فعل" کا ہے۔ یہ بھی مقدم الذکر کی طرح اس صداقت کی مبالغہ آمیز اور مسخ شدہ صورت ہے کہ ذہنی فعلیت کا ہر دور طبعاً اور ابتداً، جسمانی حرکت میں ظاہر ہونے کی طرف مائل ہوتا ہے[1]۔ "تصوری حرکی نظریہ" مقبول عام ہے، چنانچہ اکثر جدید تصانیف میں یہ نہایت اذعان و تحکم کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ "ہر تصور" صرف جاننے کی حالت، یا اس کا فعل، ہی نہیں، بلکہ یہ حرکت کی طرف ایک میلان بھی ہے۔ یہی فیاس فعل کے ایک عام طور پر مسلّم نظریے، یعنی "تصوری حرکی نظریے" کی بنا ہے۔ یہ نظریہ سب سے زیادہ قابل قبول اس وقت نظر آتا ہے، جب یہ تصور جسمانی حرکت کا ہو۔ اکثر دعوی کیا جاتا ہے کہ اگر ہم کسی حرکت پر خیال جمائیں، تو وہ حرکت بالضرورت صادر ہو جاتی ہے، بشرطیکہ ہم اس کو کسی اور طرح روک نہ لیں۔ ارادے کا ایک نظریہ تو دعوی کرتا ہے کہ ارادہ، دراصل "تصورات" کا وہ امتناع ہے، جو حرکت کے تصور میں مانع آتا ہے۔ میں آج تک ان دعووں کی بنا معلوم نہ کر سکا۔ مجھے اس سے انکار نہیں کہ ہاتھ اٹھانے کی حرکت پر بحیثیت اس کے بھی فکر کیا جا سکتا ہے کہ یہ حرکت ہونی چاہیئے، اور بصورت اس کے بھی کہ یہ حرکت نہ ہونی چاہیئے۔ لیکن مجھے اس دعویٰ میں کوئی صداقت نظر نہیں آتی، کہ جب میں اس حرکت پر فکر کرتا ہوں، تو میرے عضو میں حرکت کرنے کا میلان پیدا ہوتا ہے، اور یہ کہ اگر میں اس حرکت کو روکنے کی کوشش نہ کروں، تو یہ حرکت صادر ہو ہی جاتی ہے۔ حرکت پر محض فکر کرنا، اور ایک حرکت کا ارادہ، یا اس کی نیت کرنا، تفکر

---

[1] ایک طرح سے یہ اس عقیدے کا عکس ہے، کہ ہم اپنے "تصورات" کو حرکات کے ذریعہ ضبط کرتے ہیں، اس وجہ سے، کہ اس عقیدے کا دعویٰ ہے، کہ ہم اپنی حرکات کو ان کے "تصورات" کی مدد سے زیر تصرف لاتے ہیں۔ (مصنف)

کی دو مختلف اور متمیز صورتیں ہیں۔ (۱) ہمارے ہیجانات، ہماری نیتوں اور ہمارے ارادوں اور (۲) ہمارے اعضا کی واقعی حرکات کے تعلقات اس وقت تک پردۂ خفا میں ہیں۔ یہ گویا تجربہ اور جسمانی اعمال کے تعلق کے عام تر اسرار پوشیدہ کا حصہ ہیں۔ تصوری حرکی نظریہ ان اسرار کو کھولنے کی ایک غلط کوشش ہے۔

میں پھر کہتا ہوں کہ یہ سب عقاید تفکر میں حرکت کی اہمیت میں مبالغہ کرتے ہیں، اور یہ کہ ان سب کا جواز بہت تھوڑی حد تک اس صداقت پر موقوف ہے کہ ہر ذہنی فعلیت طلب کو شامل ہوتی ہے، اور طلب ابتدأ اپنے آپ کو جسمانی حرکت میں ظاہر کرنے کی طرف مائل ہوا کرتی ہے۔ لیکن ہم کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ہماری قوتِ تخیل کی ترقی کے ساتھ ساتھ جسمانی جزو کو دبانے یا روکنے کی قابلیت بھی مکمل سے مکمل تر ہوتی جاتی ہے، یہاں تک کہ گہرے فکر کی جسمانی حالت کامل سکون کی ہو جاتی ہے، نہ کہ بہت زیادہ، اور مختلف حرکات کی، جیسا کہ ان نظریات کے مطابق ہونی چاہیئے تھی۔

لہٰذا ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ زبان کی ترقی، اور الفاظ کے استعمال سے تخیل کی بہت بڑی تحریک ہوتی ہے، اگرچہ یہ اس کے لئے ضروری نہیں۔ بہر صورت ایک صحیح الجسم اور صحیح الذہن بالغ انسان میں قوتِ تخیل بحد وافر موجود ہوتی ہے۔ یہاں تخیل کی تین سطحوں میں تمیز کرنا مفید ہوگا۔ ادنیٰ ترین تو وہ ہے جسے محاکاتی یا استحضاری تخیل کہتے ہیں۔ دوسری سطح تعمیری تخیل کی ہے، اور تیسری تخلیقی تخیل کی۔ لیکن اگرچہ تخیل کی یہ تینوں سطحیں اصولاً متمیز اور قابلِ تمیز ہیں تاہم واقعۃً یہ بالکل ناقابلِ انفکاک ہیں۔

پیش بینی اور محاکاتی تخیل

طبعی اشیا کی ذہنی تصاویر کی صحت کے اعتبار سے اشخاص بہت باہمی اختلاف رکھتے ہیں۔ اسی طرح وہ اس مخیلہ کے لحاظ سے بھی مختلف ہوتے ہیں جن کو

وہ عادۃً استعمال کیا کرتے ہیں۔ چنانچہ ایک شخص اشیاء پر فکر کرنے میں بصری مخیلہ کا استعمال بہت زیادہ کرتا ہے، دوسرا سمعی مخیلہ کا اور تیسرا حرکی مخیلہ کا۔ اور بعض لوگ تو بظاہر کوئی مخیلہ استعمال ہی نہیں کرتے۔ عام خیال یہ ہے کہ موخرالذکر قسم کے لوگ لفظی مخیلہ استعمال کرتے ہیں، اور یہ مخیلہ بعض صورتوں میں بصری ہوتا ہے، بعض میں سمعی، اور بعض میں حرکی۔

ہم میں سے بعض اشخاص طبیعی اشیا کے ادراک کے فوراً بعد نہایت صحت اور وضاحت کے ساتھ ان کی ذہنی تصاویر قائم کر سکتے ہیں۔ اگر احساسی ارتسام محو ہو جائے، یا اچانک اس میں انقطاع واقع ہو جائے، لیکن ہم پھر بھی اس پر فکر کرتے ہیں، تو ہم میں سے اکثر، ذرا سی کوشش سے، اس کی تصویر قائم کرتے ہیں، اور غالباً ہم سب یہ تصویر قائم کر سکتے ہیں۔ اب مخیلہ احساسی تجربے کی جگہ لے لیتا ہے۔ ان بہت زیادہ موافق حالات میں بھی یہ مخیلہ، جسے اولی حافظی تمثال کہا جاتا ہے، احساسی تجربے سے بہت مختلف ہوتا ہے۔ یہ اختلاف صرف اسی اعتبار سے نہیں ہوتا کہ اس میں احساسی وضاحت کی ناقابلِ تعریف کیفیت و صفت نہیں ہوتی، بلکہ اس لحاظ سے بھی، کہ اس میں احساسی تجربے کا تفصیلی تنوع اور ثبات و قیام مفقود ہوتا ہے۔ اگر ہم کسی ایسی چیز کے مختلف حصول، اور پہلوؤں، پر یکے بعد دیگرے، فکر کریں، جس کا ہم کو کچھ دیر قبل ہی ادراک ہوا ہے، تو ہمارا مخیلہ آتا جاتا رہتا ہے۔ ایک، یا دو منٹ گزرنے کے بعد، اولی حافظی تمثال، باعتبار صحت و ثبات، اور بھی گر جاتی ہے +

مادی طبیعی اشیا کا تخیل اور ادراکی تفکر سے اس بات میں فروتر ہوتا ہے کہ اس میں غلطی کا احتمال زیادہ تر ہوتا ہے۔ لیکن بخلاف اس کے یہ اس پر اس حیثیت سے فائق بھی ہوتا ہے کہ یہ اپنے آپ کو مستقبل میں پھیلا سکتا ہے، اور ان اشیا کی پیش بینی کر سکتا ہے، جو ہمارے حواس کی دسترس سے بالکل باہر ہوتی ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ تمام تفکر، یہاں تک کہ حیوانات اور انسان کے بچوں کا ابتدائی ادراکی تفکر بھی، ایک حد تک اس چیز کی پیش بینی کو شامل ہوتا ہے، جو آئندہ سامنے آنے والی ہے، یعنی یہ کہ اس میں ہم ذہنی و جسمانی فعلیت کے آئندہ سلسلوں کی پیش بینی کیا کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے خالص ادراکی تفکر کا خالص تخیلی تفکر میں انتقال بالکل تدریجی ہوتا ہے۔ جس قدر زیادہ ترقی یافتہ ادراکی تفکر ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ عمل اس میں تخیل کا ہوا کرتا ہے۔ جب ایک چھوٹا سا بچہ شطرنج کھیلتا ہے، تو اس کا تفکر تقریباً خالصتہً ادراکی ہوتا ہے۔ ترقی، اور عمر کی زیادتی کے ساتھ وہ بہت سی آئندہ چالوں کی پیش بینی کرنا سیکھ جاتا

ہے اور اپنے ذہن میں بساط کی اس صورت کی تصویر قایم کرتا ہے جو ان چالوں کے چلنے کے بعد پیدا ہوگی۔ ایک ماہر اس عمل کو اور زیادہ آگے بڑھا سکتا ہے یہاں تک کہ ادراکی عنصر تشبیہ بیکار ہو جاتا ہے۔ آنکھیں بند کر کے کھیلنے میں اس کی مثال ملتی ہے۔

تخیل کا اصلی اور اولی کام یہ ہے کہ تخیلی سطح پر سعی و خطا کے عمل کو بروئے کار لائے اور فعل کے ختم یا شروع ہونے سے قبل ہر موقعہ و محل اور فعل کی ہر کڑی کے نتائج کی تصویر کھینچے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ذہن کے اس ابتدائی وظیفہ کی ترقی یافتہ صورت ہے کہ یہ پیش بینی کیا کرتا ہے۔ اگر اس کا عمل صحیح ہوتا ہے تو ہمارے افعال میں بے انتہا بچت ہوتی ہے اس لئے کہ اب واقعی سعی و خطا غیر ضروری ہو جاتا ہے اور یہ صحت کے ساتھ عمل کرنا یا کر سکتا ہے محض اس وجہ سے کہ جس دنیا میں ہم رہتے ہیں وہ کچھ ایسی ہے کہ جس میں مشابہ مقدمات اکثر مشابہ تالیات کا باعث ہوتے ہیں۔ لیکن اس بیان کی صحت تخمینی ہے اس وجہ سے کہ بعض اوقات جو مقدمات یا تالیات بظاہر مشابہ ہوتے ہیں وہ دراصل غیر مشابہ ہوتے ہیں اور اسی طرح بظاہر غیر مشابہ صورت حالات جو ہر امشابہ اور اس لئے مشابہ نتائج پیدا کرنے کے قابل ہوتی ہے۔ لہذا محض محاکاتی تخیل سے بہت زیادہ مطلب براری نہیں ہوتی اور تخیل کی اعلی تر اور تکوینی پرواز کے لئے استدلال کے تعاون کی ضرورت ہوتی ہے۔ استدلال وہ عمل ہے جو کسی شے یا صورت حالات میں سے ایسی خصوصیات چن لیتا ہے جو موجودہ غرض و مقصد کے لئے مفید ہوتی ہیں اور ان سے مستقبل کی تصویر کھینچتا ہے۔ یہ تصویر ماضی سے مشابہت تامہ نہیں رکھتی بلکہ حال کے مخصوص حالات کا نتیجہ ہوتی ہے۔ جب ہماری غرض محض یہ ہوتی ہے کہ اپنے گزشتہ تجربات کو یاد کریں اور ان کو تخیل میں لائیں تب تخیل تقریباً خالصتہً محاکاتی ہوتا ہے۔ یہ فرض کرنا غلطی ہے کہ گزشتہ تجربات کا صحیح و مطابق اصل احیا تخیل کی سب سے ابتدائی صورت ہے۔ اس کی وجہ جیسا کہ ہم اوپر کہہ آئے ہیں یہ ہے کہ تخیل کا اولی کام صرف مستقبل کی تصویر کھینچنا اور آیندہ واقعات کی پیش بینی کرنا ہے۔

تفکر کی ہر صورت کی طرح تخیل بھی مقصدی ہوتا ہے۔ یہاں ہم "مقصدی" کے عام معنی لے رہے ہیں لہذا ہمارا مطلب یہ ہے کہ یہ طلبی ہوتا ہے۔ لیکن اس حیثیت

سے تخیل بہت مختلف ہوتا ہے۔ اس کی ایک حد تو "خواب بیداری" ہے، کہ جس میں طلبی جز و یعنی محرک، سب سے زیادہ مبہم اور غیر واضح اور مقصد سب سے کم صریح ہوتا ہے اور دوسری حد وہ تخیل ہے، جو کسی مقررہ غایت کے حصول کے لئے ایک متعین تجویز قایم کرنے میں عمل کرتا ہے۔ "خواب بیداری" اور اس کے محرکات کا ذکر میں خوابوں اور ذہنی امثال کی ان غیر معمولی صورتوں کی بحث میں کروں گا جن سے اس کو تعلق ہے۔[1]

"حافظے" کے اختبارات

محاکاتی تخیل کا عمل بھی بہت عمیق مطالعہ کیا گیا ہے۔ اسے بالعموم حافظہ اور تلازم کی اختیاری تحقیق کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ مقصود اس تحقیق سے یہ تھا کہ حالات کو سادہ ترین بنا کر محاکاتی تخیل[2] کے سب سے زیادہ ابتدائی قوانین کا انکشاف کیا جائے۔

---

[1] یعنی حصۂ دوم میں۔ یہاں یہ کہنا کافی ہے، کہ زمانۂ حال کی تحقیق نے واضح طور پر ثابت کر دیا ہے، کہ شیخ چلی کے سے "خوابہائے بیداری" اور سونے والے شخص کے سب سے زیادہ بے ترتیب خواب، دونوں کے دونوں کسی نہ کسی ایسے ہیجان اور کسی نہ کسی ایسے طلبی رجحان کے مظاہر ثابت کئے جا سکتے ہیں، جس کی پوری تشفی انسان اور اشیاء کے ساتھ اس میل جول میں نہیں ہوتی جس کو ہم طبعاً اور صحیح معنوں میں "حیات حقیقی" کہتے ہیں۔ (مصنف)

[2] یہاں قارئین کو ایک غلط بحث سے ہوشیار رہنا چاہئے جو انگریزی اصطلاح Reproduction سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ کہنا کہ ہم اپنے تخیل یا حافظہ میں گزشتہ تجربات کو Reproduce کرتے ہیں، ایک بالکل فطری اور آسان طریق بیان ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس پیالہ، یا شخص کے تخیل میں، جس کو میں نے کل دیکھا تھا، میں اس چیز کو لفظاً و معناً "دوبارہ پیدا" نہیں کرتا جس طرح کہ اس کے ادراک میں اس کو "پیدا" نہیں کرتا۔ لیکن انگریزی لفظ Reproduction کی چونکہ ایک دلالت یہ بھی ہے، کہ دو مختلف مواقع پر ایک ایسی چیز پیدا کی گئی ہے جو خود اپنے مشابہ ہے، مثلاً اس حالت میں جب میں سیبوں کے ایک ٹوکرے میں سے ایک ہی سیب دو مختلف مواقع پر نکالوں، لہذا اکثر ماہرین نفسیات نے یہ کہنا شروع کر دیا ہے کہ (بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۹۱)

اس طرح کی اختیاری تحقیق سب سے پہلے اے بنگھاؤس[1] نے کی، اور پروفیسر جی۔ ای۔ میولر اور دیگر محققین نے اس کو صحت کے اعلیٰ درجہ پر پہونچایا۔ اے بنگھاؤس نے کچھ اشعار چند مرتبہ پڑھ کر حفظ کئے، اور مختلف زمانی وقفوں کے بعد یہ معلوم کرنے کی کوشش کی کہ ان ہی اشعار کو دوبارہ حفظ کرنے کے لئے کتنی کتنی مرتبہ پڑھنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس طرح اس نے باز قرأتوں کی تعداد کے ذریعے "نسیان"[2] کی ان مقداروں کی پیمائش کی، جو مختلف زمانی وقفوں کے بعد پیدا ہوئیں، اس پیمائش کی بنا پر اس نے "ذہول" کا ایک منحنی[3] تیار کیا۔

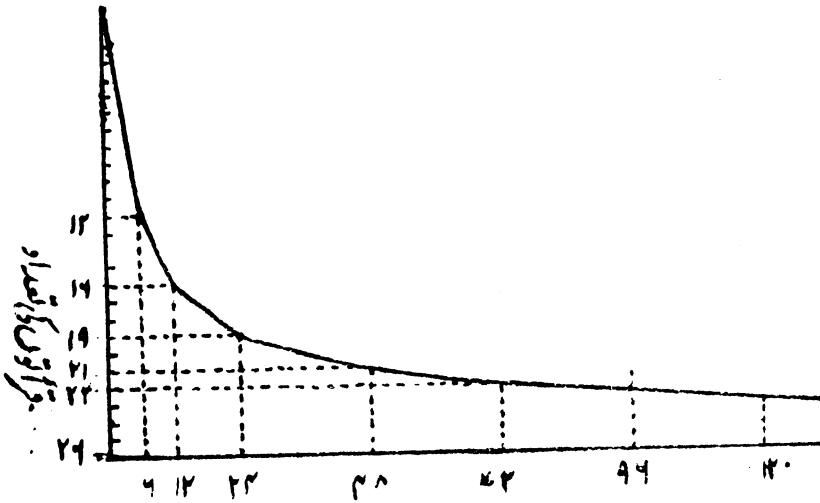
اب اس اختبار میں ظاہر ہے کہ بعض اشعار اوروں کے مقابلے میں زیادہ آسانی کے ساتھ یاد ہو گئے، شائد اس وجہ سے کہ یہ زیادہ دلچسپ تھے، یا اس لئے کہ ان کی بحر بہت دلکش تھی، یا اس سبب سے کہ ان کے الفاظ میں موسیقیت زیادہ تھی۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) "درکات" یا "تصورات" یا "احساسات" یا "تمثالات" کا Reproduction (محاکات) ہوتا ہے، اور اکثر کہا جاتا ہے کہ "درک" کی محاکات "تصور" کی صورت میں، اور "احساسات" کی "تمثال" کی صورت میں ہوتی ہے۔ یہ ایک اور مثال ہے زبان کے اس سست اور مبہم استعمال کی، جس نے فلسفہ اور نفسیات میں اس قدر فساد کیا ہے۔ اس سے محفوظ رہنے کے لئے یہ صاف طور سے سمجھ لینا چاہیئے کہ ان تمام صفحات میں Reproductive Imagination سے ہماری مراد صرف یہ ہوگی کہ ہم اس چیز پر دوبارہ فکر کرتے ہیں، جس پر کہ ہم اس سے قبل فکر کر چکے ہیں، اور Faithful reproduction سے مراد محض یہ ہوگی کہ ہم ایک شئے پر بعینہ اسی صورت میں فکر کر رہے ہیں، جس صورت میں کہ کسی گزشتہ موقع پر اس کا ادراک ہوا یا اس پر فکر کیا گیا تھا (مصنف) دوسرے الفاظ میں لفظ Reproduction پروفیسر میکڈوگل کے نزدیک "احیا" کا ہم معنی ہے، نہ کہ "محاکات" کا (مترجم)

[1] Ebbinghaus

[2] Obliviscence

[3] Curve

لہذا ابے بنگہاؤس نے اس اختبار میں یہ ترمیم کی کہ اس نے بجائے اشعار کے بے معنی الفاظ کی چند قطاریں حفظ کیں، اور ان کو ایک سادہ میکانکی طریقے سے آنکھوں کے سامنے پیش کیا۔ اس کے لئے اس نے ایک گھومنے والا بیلن استعمال کیا، جس پر یہ تمام بے معنی الفاظ لکھے تھے۔ اس بیلن کے سامنے ایک چھوٹا سا سوراخ تھا، کہ جب بیلن پھرتا تھا، تو یہ الفاظ یکے بعد دیگرے اس سوراخ میں سے دکھائی دیتے تھے۔ اس طرح ایک وقت میں صرف ایک لفظ معمول کی آنکھوں کے سامنے آتا تھا۔ اس طریقے سے ایک طرف تو یہ ہوا کہ الفاظ کی مدت ظہور مساوی اور غیر متغیر ہوگئی، اور دوسری طرف آنکھ اگلے اور پچھلے الفاظ پر نہ پڑ سکتی تھی۔ زمانۂ حال میں جس قدر اختباری تحقیق حافظہ اور تلازم کی ہو رہی ہے، اس کے طریقے اسی سادہ طریقے کی مرمّمہ یا مختلف صورتیں ہیں۔ ان سے بہت دلچسپ نتائج حاصل ہوئے ہیں، لیکن افسوس ہے کہ انہیں ایجازاً بھی بیان نہیں کیا جا سکتا +

شکل ۱۰۔ ذہول کا منحنی

[اس طرح کا منحنی اس طرح حاصل ہوتا ہے کہ ہم الفاظ کی مساوی طوال کی قطاروں کو کچھ وقفہ دے کر پڑھیں اور پھر ان کو مختلف وقفوں (گھنٹوں) کے بعد دوبارہ پڑھیں۔ یہ وقفے شکل ۱۰ کے افقی خط میں ظاہر کئے گئے ہیں۔ عمودی خط کی اکائیاں اس قطاروں کی قرأتوں کی تعداد کو ظاہر کرتی ہیں۔ اب اس منحنی کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک قطار کو سیکھنے کے لئے یہ خاص معمول ۲۶ قرأتیں کرتا تھا۔ چھ گھنٹوں کے بعد اس قطار کو دوبارہ سیکھنے کے لئے اس کو ۱۲ قرأتوں کی ضرورت ہوتی تھی؛ ۱۲ گھنٹوں کے بعد ۱۶ قرأتوں کی ۲۴ گھنٹوں کے بعد ۱۹ قرأتوں کی وقس علیٰ ہذا۔ شکل دیکھنے سے یہ بھی معلوم ہوجاتا ہے کہ یہ منحنی آہستہ آہستہ افقی خط سے قریب ہورہا ہے اور یہ خط کامل ذہول کی سطح ہے]

"تعلم وباز تعلم" کے طریقے سے ذہول کے منحنی کو قایم کرنا منجملہ ان نتایج کے ہے جو عام دلچسپی رکھتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دیگر جنبشوں کی طرح اس حیثیت سے بھی افراد بہت مختلف ہوتے ہیں۔ تاہم ان سب میں یہ بات مشترک ہوتی ہے کہ شروع شروع میں تو شرح نسیان بہت تیز ہوتی ہے لیکن آہستہ آہستہ یہ ہلکی پڑجاتی ہے یہاں تک کہ ایک خاص وقت پر پہونچ کر بہت سست ہوجاتی ہے۔ چنانچہ ایک حفظ کئے ہوئے سلسلۂ الفاظ کے کسی حصے کو دہرانے کی قابلیت کے ختم ہونے کے سالوں بعد تک اس کا کچھ نہ کچھ اثر باقی رہ ہی جاتا ہے اور اس سے اس تمام سلسلے کو دوبارہ حفظ کرنے میں آسانی ہوتی ہے۔

علاوہ ازیں عام دلچسپی کا ایک اور بڑا سوال جس پر ان طریقوں سے روشنی پڑتی معلوم ہوتی ہے یہ ہے کہ کس حد تک اور کن معنوں میں حافظ کی اصلاح مشق سے ہوسکتی ہے؟ عام خیال یہ ہے کہ مشق و تربیت سے حافظے کی بے انتہا اصلاح کی جاسکتی ہے۔ یہی

خیال اکثر تعلیمی طرق عمل کی بنیاد ہے۔ متعدد تجارتی ایجنسیاں اپنے موکلوں کے "حافظوں" کی اصلاح کا بیڑا اٹھاتی ہیں۔ ان کی مالی کامیابی اور ان کے صداقت نامہ جات کی کثرت ہی سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خیال کس قدر عام ہے اور ان ہی سے اس خیال کی تائید ہوتی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن روزمرہ گفتگو میں "حافظ" کی اصطلاح قدیم قوائی نفسیات کی ایک قوۃ پر دلالت کرتی ہے۔ یہاں ہم کو ان تین اجزا میں تمیز کر لینی چاہیئے، جو "حافظ" کی اصطلاح میں مجتمع سمجھے جاتے ہیں۔ (۱) "حفظ کرنے" کی طاقت (۲) ان اثرات کی خازنیت، جو احیا میں آسانی پیدا کرتے ہیں، اور (۳) ان اثرات کی مدد سے احیا کی قابلیت۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ ان میں سے نمبر اول کی مناسب مشق و تمرین سے بہت زیادہ اصلاح کی جا سکتی ہے۔ ہر وہ شخص، جو بے معنی الفاظ کی قطاروں پر آزمائش کرتا ہے، جانتا ہے، کہ وہ بہت جلد اپنے حفظ کرنے کے عمل میں اصلاح کر لیتا ہے۔ مثلاً مندرجہ ذیل الفاظ لو:۔ موَن ۔ ٹک ۔ نب لز ۔ ڈُل ۔ بک ۔ نرُ ۔ پیف ۔ لوگ ۔ وٹ بہت ممکن ہے، کہ روانی کے ساتھ دہراتے کے لئے تم کو بیس یا زائد مرتبہ ان الفاظ کو پڑھنا پڑے۔ لیکن ایسی چند قطاروں کی مشق کے بعد تم کو معلوم ہوگا، کہ تم شائد پانچ یا دس قراتوں کے بعد ہی اس کو دہرا سکتے ہو۔ پروفیسر میلومان اور اس کے شاگردوں نے ایک نہایت نفیس کتاب[1] میں ثابت کیا ہے، کہ یہ اصلاح بہت زیادہ حد تک کی جا سکتی ہے۔ انہوں نے یہ بھی دکھایا ہے، کہ بے معنی الفاظ "حفظ کرنے" کی قابلیت کی اصلاح کا اثر دیگر مواد کو "حفظ کرنے" کی قابلیت پر پڑتا ہے۔ لیکن ہو سکتا ہے، کہ یہ اصلاح مذکورہ بالا اجزا میں سے صرف پہلے، یا پہلے اور تیسرے جزو پر اثر آفرین ہوتی ہو۔ اس میں شبہ

---

[1] Psychology of Learning

نہیں کہ مشق سے ہم اس کام کو زیادہ کامیابی کے ساتھ کرنا اور توجہ کو زیادہ مناسب طریقہ سے جمانا اور تقسیم کرنا سیکھ سکتے ہیں۔ پھر جب ہم دیکھتے ہیں کہ ہر روز ہماری اس اصلاح میں اضافہ ہو رہا ہے تو ہم کو اس کام کے ساتھ اور زیادہ دلچسپی ہو جاتی ہے لہذا ہماری ہمت بڑھتی ہے اور ہم اور زیادہ کوشش کرنا شروع کرتے ہیں۔ لیکن پروفیسر میومان کے نتائج اس سوال کا جواب نہیں دیتے کہ کیا دوسرے جزو یعنی خازنیت میں بھی مشق سے اصلاح ہو سکتی ہے؟ اکثر ماہرین نفسیات نے ایک حد تک ادعا کے ساتھ اس سوال کا جواب نفی میں دیا ہے اور اپنا جواب عام اصول سے منتج کیا ہے۔ چنانچہ ولیم جیمس لکھتا ہے: "مشق و تمرین کی کوئی مقدار بھی انسان کی عام خازنیت کی اصلاح نہیں کر سکتی۔ یہ ایک عضویاتی صفت ہے جو اس کی سرشت میں ہوتی ہے اور جس کو بدلنے کی وہ امید نہیں کر سکتا۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ بحالت مرض و بحالت صحت مختلف ہوتی ہے اور یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ یہ صبح کے وقت یا اس وقت جب ہم تازہ دم ہوتے ہیں بہتر ہوتی ہے بہ نسبت اس وقت کے جب ہم تھکے ماندے اور ہارے ہوئے ہوتے ہیں۔ لہذا کہا جا سکتا ہے کہ ایک شخص کی خازنیت اس کی صحت کی عام حالت کے ساتھ بدلتی رہتی ہے اور یہ کہ جو چیز اس کی صحت کے لئے مفید ہوگی وہ اس کے حافظے کے لئے بھی مفید ہی ہوگی۔ بلکہ ہم یہاں تک کہہ سکتے ہیں کہ عقلی کام کی جس قدر مقدار دماغ کی عام حالت کے لئے مفید ہوتی ہے وہی عام خازنیت کے لئے فائدہ بخش ہوگی۔ لیکن اس سے زیادہ ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ ظاہر ہے کہ ہمارے اس بیان سے لوگوں کے عام عقیدہ کو ٹھیس لگے گی"[۱]

یہ تمام بیان نفسیات میں سلجھے ہوئے فکر کی مشکلات کی ایک نہایت عمدہ مثال ہے کیونکہ یہاں جیمس جیسے مفکر نے بھی دو باتوں میں

---

[۱] Principles جلد دوم صفحہ ۶۴

خلط مبحث کر دیا ہے، جن میں اس کو تمیز کرنی چاہیے تھی۔ یہ خلط مبحث ہمارے مذکورۂ بالا اجزا میں سے دوسرے اور تیسرے اجزا یعنی خازنیت اور قابلیت احیا میں ہوا ہے عام حالتوں میں مثلاً تھکان، یا حالت صحت کے تغیرات کے ساتھ قابلیت کے جن اختلافات کا اس نے ذکر کیا ہے، ان کو ہماری خازنیت سے نہیں، بلکہ قابلیت احیا سے تعلق ہے۔ چنانچہ تھکان، یا بیماری کی حالت میں بہت ممکن ہے کہ ہم کو وہ باتیں یاد آجائیں جن کو ہم حالت صحت میں ارادۃً بھی یاد نہیں کر سکتے۔ بعض صورتوں میں تو ہم کو خود اپنا، یا اپنے گہرے دوست کا نام بھی یاد نہیں آتا۔ لیکن تندرست ہو جانے کے بعد اس ناقابلیت کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قصور تمہاری خازنیت کا نہ تھا، بلکہ تمہاری قابلیت احیا کا تھا۔

جیمس کا یہ دعویٰ کہ تربیت سے انسان کی خازنیت کی اصلاح نہیں ہو سکتی، اس عقیدہ سے نتیجۃً ہے کہ خازنیت دماغ میں اثرات کے قیام و ثبات کے ہم معنی ہے۔ اس عقیدہ کی صداقت و صحت کو فرض کرنے میں، جیمس نے اور بہت سے ماہرین نفسیات کا ساتھ دیا ہے۔ لیکن وہ ایک بہت دلچسپ مغالطہ، اقتراح المسئول میں پھنسا ہوا تھا جو اس وقت تک زیر بحث ہے[1]۔ بعض فلاسفہ و ماہرین نفسیات ایسے ہیں، جن کا خیال ہے کہ حافظہ دماغی اثرات کے ثبات و قیام پر موقوف و مشروط نہیں ہوتا، بلکہ یہ ایک خالصۃً روحانی ذہنی وظیفہ ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ہمارا تجربہ ہمارے ذہن پر ایک ناقابل محو اثر چھوڑ جاتا ہے، جس کو ہم کبھی نہیں بھولتے۔ ان کے نزدیک کسی بات کے یاد کئے جا سکنے میں فتور مذکورۂ بالا اجزا میں سے تیسرے کا ہوتا ہے، نہ کہ دوسرے کا۔ پروفیسر فرائڈ، اور اس کے شاگرد و ل، یعنی متعلمان نفسی تحلیل کی نفسیات بھی اسی عقیدہ کی طرف اشارہ

---

[1] اور جس کو خود جیمس نے اپنی ابعد کی تصانیف میں ایسا ہی کہا ہے (مصنف)

کرتی ہے اگرچہ جہاں تک مجھے علم ہے، فرائڈ نے اب تک اسے صراحتہً بیان نہیں کیا ہے۔ یہ زیادہ تر اس واقعہ پر مبنی ہے کہ تنویم ہیناطیقی، اور دیگر غیر معمولی حالات (خصوصاً ڈوبتے یا کسی اور تشدد کی وجہ سے مرنے کے قریب ہوتے) میں ایک شخص کو اکثر ایسی باتیں یاد آتی ہیں جن کو وہ اپنی عام اور معمولی حالت میں یاد نہ کر سکتا تھا۔

کیا مشق سے خازنیت کی اصلاح ہو جاتی ہے؟

ماہیت خازنیت کے متعلق یہ دونوں عقائد اس سوال کا جواب نہیں دیتے کہ کیا مشق سے خازنیت کی اصلاح ہو سکتی ہے؟ اس سوال کا جواب صرف تجربی مشاہدے سے دیا جا سکتا ہے۔ یہ واقعہ کا ایک سیدھا سادھا سوال ہے، جس کا جواب اختیاری مشاہدے سے دیا جا سکتا ہے، اگرچہ ماہیت خازنیت کے متعلق ہم پھر بھی بے علم ہی رہتے ہیں۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے، اس سوال کی اب تک صرف ایک اختیاری تحقیق ہوئی ہے، یعنی وہ خودمیں نے اور مس ایم اسمتھ نے حل کی ہے[ا]۔

یہ تو ظاہر ہے کہ تعلم و باز تعلم کے سادہ طریقے سے یہ مشکل حل نہیں ہو سکتی، کیونکہ مشق سے جو اصلاح "تعلم" کی ہوتی ہے وہ "باز تعلم" کے عمل پر بھی اثر کر سکتی ہے۔ خازنیت کی اصلاح کو منکشف کرنے کے لئے ہم کو اس اصلاح کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے، جو علی الترتیب "تعلم" اور "باز تعلم" کے عرصہ مشق کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اگر ان دونوں کی اصلاح مساوی ہے، تو پھر خازنیت کی اصلاح کا دعوی باطل ہے۔ لیکن اگر "باز تعلم" میں، "تعلم" کی نسبت، اصلاح زیادہ ہے، تو پھر فرض کیا جا سکتا ہے کہ یہ فاضل اصلاح

[ا] Some Experiments in Learning and Retention مندرجہ "برٹش جرنل آف سائکالوجی" جلد دہم (مصنف)

مشق سے خازنیت کی اصلاح پر دلالت کرتی ہے۔ یہ گویا ہمارے طویل اختبار کا خاکہ تھا جس میں چھ معمولوں میں سے ہر ایک نے کئی مہینوں تک ہر روز الفاظ کی نئی قطاروں کا "تعلّم" کیا، اور پھر چوبیس گھنٹوں کے بعد ان کا "باز تعلّم" کیا۔ اس اختبار سے معلوم ہوا کہ "تعلّم" اور "باز تعلّم" دونوں میں بہت اصلاح ہوئی، اور تین معمولوں میں "باز تعلّم" کی اصلاح "تعلّم" کی اصلاح کی بہ نسبت، بہت زیادہ تھی۔ اس نتیجہ سے مشق کی بدولت خازنیت کی اصلاح پر دلالت ہوتی ہے + اس اہم نتیجہ کے قطعی ثبوت کے لئے تو یقیناً اس بات کی ضرورت ہے کہ اس قسم کا اختبار بہت سے معمولوں پر کیا جائے۔ لیکن اگر ان تمام اختبارات سے بھی یہی نتائج برآمد ہوں تب بھی اس کی تاویل و تعبیر مشتبہ رہ سکتی ہے کیونکہ بہت ممکن ہے کہ مشق مذکورہ بالا تین وظائف میں سے پہلے کی نسبت تیسرے کی زیادہ اصلاح کرتی ہو۔ یعنی یہ کہ ہو سکتا ہے کہ ارادۃً احیا کرنے کی قابلیت مشق سے بہتر ہو جاتی ہو۔ میں نے اس تحقیق کا ذکر صرف اس غرض سے کیا ہے کہ قارئین کو معلوم ہو جائے، کہ اس قسم کی اختباری تحقیق سے ان مسائل پر روشنی پڑ سکتی ہے، جن کی عملی اہمیت، اور نظری دلچسپی، بہت زیادہ ہے +

کیا عادت اور حافظہ دونوں ایک ہی وظائف ہیں؟

"حافظے" کی مذکورہ بالا اختباری تحقیقات سے جو تفصیلی نتائج پیدا ہوتے ہیں، ان سے بھی زیادہ عام دلچسپی کا سوال یہ ہے کہ یہ وظیفہ، جس کی یہ تمام تحقیق ہو رہی ہے، اصل میں ہے کیا؟ یہ وہ سوال ہے، جو اختباری محققین میں سے کسی کے خیال میں نہیں آیا۔ اس میدان کے تقریباً تمام اختباری محققین نے حافظہ و تلازم کے عضویاتی نظریے کی صحت کو تسلیم کر لیا ہے۔ اس نظریے کے مطابق تمام وہ چیز جس کو ہم حافظہ و تلازم کہتے ہیں، دراصل کچھ نہیں سوائے اس کے کہ دماغ میں ایسے راستے قائم اور مستقل

ہو جاتے ہیں کہ عصبی رو کے سیلان کے لئے جن کی مزاحمت کم ہوتی ہے۔ یہ نظریہ نہایت آسانی سے نظریہ "تصورات" اور اس نظریہ کے ساتھ خلاو ملا پیدا کر لیتا ہے کہ "تصورات" ان "احساسات" اور "تمثالات" پر مشتمل ہوتے ہیں جو متلازم ہو کر ایک مجموعے یا گچھے کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ اسی طرح کردار کا میکانکی نظریہ بھی اس کو بہت جلد قبول کر لیتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح "تصورات" متلازم "تمثالات" کے گچھے کہے جاتے ہیں اسی طرح کردار کی پیچیدہ اور مرکب صورتیں متلازم اضطرارات کے گچھے کہلاتی ہیں، اور فرض کیا جاتا ہے کہ مختلف "احساسات" یا "تمثالات" کسی نہ کسی طریقے سے مختلف اضطرارات کے ساتھ موتلف ہیں۔ "تلازم" گویا ایک کم مزاحمت والا راستہ ہے جو دو اضطراری قوسوں کو ایک پیچیدہ قوس کی صورت میں مرکب کرتا ہے۔

یہ تمام نظریئے اس خوبی سے باہم مل کر ایک معقول اور قابل فہم مرکب نظریہ (یعنی یہ کہ حافظہ اور جسمانی عادت دراصل ایک ہی وظائف ہیں) بناتے ہیں کہ چند جزئی اختلافات کے ساتھ اس مرکب نظریے کو عام طور پر تسلیم اور قبول کر لیا گیا ہے، اور اکثر نے تو اس کو بلا چوں وچرا اور اس کی مشکلات کو معلوم کرنے کی کوشش کے بغیر ہی مان لیا ہے۔ یہ نظریہ واقعات کی اس قدر کثیر تعداد پر مبنی ہے کہ صرف ایک غیر معمولی طور پر آزاد اور اجتہادی ذہن ہی اس کو تحدی کرنے کی جرأت کرے گا۔ پروفیسر برگسان ایسا ذہن رکھتا ہے۔ چنانچہ اس نے نہایت جرأت کے ساتھ ان تمام دوررس مفروضات و مزعومات کو تحدی کی ہے جو حیات اور ذہن کی میکانکی توجیہات و تاویلات کی جان ہیں۔ میں یہاں پروفیسر برگسان کے استدلال کی تفاصیل کو نظر انداز کر کے صرف اس قسم تنقید کی طرف اشارہ کروں گا جو اس نے تجویز کی ہے۔

برگسان کہتا ہے کہ ہم کو عادت اور حقیقی حافظے میں تفریق کرنی چاہئے۔ عادت کا تعلق جسم سے ہوتا ہے، اور حافظے کا ذہن سے[1]۔ یہ عضویاتی نظریہ کہ نظام

---

[1] "زمانہ ماضی دو متمیز صورتوں میں باقی رہتا ہے۔ اول حرکی مشینوں میں (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

اعصاب میں کم مزاحمت کے راستے ہوتے ہیں، جو عصبی رو کے بار بار گزرنے سے قائم اور گہرے ہوتے ہیں، عادت کی ماہیت کے لئے تو غالباً بہت موزوں ہے، لیکن خالص حافظے پر اس سے کوئی روشنی نہیں پڑتی۔ بے معنی الفاظ کی قطاروں کے یاد کرنے کے طریقوں سے حافظے کی نام نہاد تحقیقات دراصل عادت کی تحقیق ہے نہ کہ حافظے کی، اور جو کچھ نتائج کہ ان تحقیقات سے حاصل ہوتے ہیں، وہ قوانین عادت ہیں، نہ کہ قوانین حافظہ۔ لیکن محاکاتی (احیائی) تخیل کی تقریباً تمام مثالوں میں ہم کو عادت اور حافظے کے مرکب سے معاملہ پڑتا ہے۔ بے معنی الفاظ کے اختبارات میں طرز عمل کو سادہ تر، اور معیاری بنانے کے لئے جس قدر احتیاطیں ہم کرتے ہیں، وہ سب عادت پر تو زور دیتی ہیں اور حافظہ کا حصہ کم کر دیتی ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ بے معنی الفاظ کا انتخاب اس لئے ہوتا ہے کہ ہمارا مواد اُن سابقاً متشکل تلازمات سے پاک ہو، جو ہر مانوس لفظ کا لازمہ ہوا کرتے ہیں۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے، کہ اس طرح "معنون" یا مفہوم کا عنصر اقل قلیل ہو جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی مقصد کا جز و بھی تا بہ حد امکان غیر متغیر کر دیا جاتا ہے، لیکن یہ بھی اقل قلیل ہو جاتا ہے۔ معمول ان الفاظ کو یاد کرتا ہے، لیکن محض اس لئے کہ علم کو ترقی دینے کی خاطر اس کام کا ارادہ اس کی تحریک کرتا ہے۔ تاہم باوجود اس تمام سادگی کے، جو عادت کے غلبہ کا باعث ہوتی ہے اور جو الفاظ کے احیا کو ایک حرکی عادت یا حرکی مشین (جس کو ہم نے مشق سے حاصل کیا ہے) کی محض کارفرمائی میں تحویل کرتی ہے، حقیقی ذہنی فعلیت، اور حقیقی حافظہ، کے اثرات اس تمام عمل میں غیر مشتبہ ہیں۔ اکثر اختباری نتائج سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ الفاظ کی ایک قطار کے "تعلم" اور اس کے احیا، دونوں میں مختلف الفاظ میں وہ تعلق نہیں ہوتا جو ایک زنجیر کی کڑیوں میں ہوا کرتا ہے۔ بخلاف اس کے ہر قطار ذہن کے لئے ایک وحدت ہے، کیونکہ معمول

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) اور دوم قائم بالذات یادداشتوں میں۔ . . . اُس سبق کا حافظہ جس کو ہم نے "حفظ یاد" کیا ہے، عادت کی تمام علامات رکھتا ہے . . . . لیکن ہر متعاقب قرارت کا حافظہ عادت کی کوئی علامت نہیں رکھتا . . . . ان دونوں حافظوں میں سے ایک تو خالص حافظہ ہے اور دوسرا وہ حافظہ ہے جس کی تاویل عادت سے ہوئی ہے۔ (دیکھو اس کی کتاب Matter and memory باب دوم از مصنف)

اس کو قصداً ایسا سمجھتا ہے۔ بالفاظ دگر ہر قطار، بحیثیت مفکور، ایک طلبی تسلسل رکھتی ہے، یا زیادہ صحت کے خیال سے یوں کہو کہ ہر قطار کا تفکر "تصورات" یا حرکات کا سلسلہ یا تعاقب نہیں، بلکہ یہ ایک کل شئے پر تفکر ہے جس کے اجزار کا نام کے بعد دیگرے لیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک لمبی قطار کا تعلم غیر متناسب طور پر مشکل ہوتا ہے مثلاً اگر آٹھ الفاظ کی قطار کے تعلم کے لئے چھ قرأتوں کی ضرورت ہوتی ہے تو سولہ الفاظ کی قطار کے تعلم کے لئے چھ بلکہ بارہ قرأتیں بھی کافی نہیں ہوتیں۔ ان کے لئے شائد چالیس، یا پچاس، یا اس سے بھی زیادہ قرأتوں کی ضرورت ہوتی ہے +

پھر جب تم اس قطار کو بہت دفعہ پڑھ لیتے ہو تو پھر اس کے الفاظ تمہاری زبان سے، تمہاری کوشش کے بغیر نکلتے چلے آتے ہیں اور ان کو زبان سے ادا کرنے سے قبل تم کو ان کا علم بھی نہیں ہوتا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ الفاظ گراموفون سے نکل رہے ہیں، اور تم ان کو سن رہے ہو۔ اس عمل میں ربط ضبط پیدا کرنے، یا اس کو زیر تصرف لانے کی ہر کوشش سے الفاظ کے اعادے کی روانی میں خلل پڑنے کا اندیشہ ہوتا ہے، اور یہ ایک پختہ حرکی عادت، یا بقول بعض "ثانوی طور پر قسری عمل" کی علامت ہے۔ اس قسم کی حرکی عادت ان تجربات کی یادداشت کو شامل نہیں، جن کے ذریعہ سے یہ حاصل ہوئی تھی۔ یہ ایک میکانکی عمل سے ممکن ترین مشابہت رکھتی ہے، اس میں گویا ایک مشین کام کرتی ہے، جیسے کہ میکانکیت کے مطابق ہمارے ہر کردار میں کیا کرتی ہے۔ لیکن، جیسا کہ برگساں نے بھی بتایا ہے، ہم کر سکتے ہیں کہ عادی فعل کے دوران میں حافظے کو بھی بروئے کار لے آئیں۔ چنانچہ ہم ان قرأتوں میں سے کسی ایک کو یاد کر سکتے ہیں جن کے اعادے سے ہم نے اس قطار کو حفظ کیا ہے۔ ان قرأتوں میں سے ہر ایک ایک واحد واقعہ تھی اور ان میں کسی کو یاد کرنا بھی اتنا ہی انوکھا واقعہ ہے، جو تمام دیگر ذہنی واقعات سے علیحدہ ہے، اور یاد کئے ہوئے واقعہ سے ایک انوکھا تعلق رکھتا ہے۔ بخلاف اس کے حرکی عادت تمام مختلف و متعاقب قرأتوں کا مجموعی اثر ہے، اور ان میں سے کسی سے بھی کوئی انوکھا تعلق نہیں رکھتی +

پھر ہم کو معلوم ہے کہ ایک عادتِ حرکت قائم کرنے کے لئے حرکات کے اس سلسلے کی بالکل یا تقریباً بالکل مشابہ حالات میں کئی مرتبہ تکرار کرنے کی ضرورت

پڑتی ہے حالانکہ کسی بہت زیادہ دلچسپ منظر یا بہت زیادہ دلکش نغمہ کا واحد اور اک ہی ہم کو اس قابل بنا سکتا ہے کہ ہم اس منظر یا نغمے کو یاد کریں یا اس کے احساسی نمونے کی تمام تفاصیل کا صحت کے ساتھ احیا کر لیں۔ تاہم اگر "حافظہ" اور "عادت" بعینہٖ ایک ہی وظائف ہیں، تب بھی احساسی نمونے کا احیا اس قسم کے بہت سے عصبی روابط پر منحصر سمجھا جانا چاہیے جن میں سے چند حرکی عادت میں شامل ہوتے ہیں۔ لہٰذا اب سوال یہ ہے کہ اس قیاس کے مطابق احساسی حافظہ پر اس بڑی توقیت کی توجیہ کس طرح ہوگی؟ میرا خیال تو یہ ہے کہ نفس اس قسم کے واقعات کا وجود حافظہ اور حرکی عادت کی عینیت کے قیاس پر ایک ناقابل جواب اعتراض ہے +

مختصر یہ کہ یہ عام عقیدہ کہ "عادت" اور "حافظہ" اساساً بعینہٖ ایک ہی وظائف ہیں، اور یہ کہ دونوں کی توجیہ مساوی طور پر اصول "تلازم" سے ہو سکتی ہے، بداہتہً ناقابل قبول ہے۔ لیکن اس ضمن میں یہ خیال رکھنا چاہیے کہ تلازم سے ہماری مراد دماغ میں کے وہ راستے ہیں، جن کی مزاحمت ہوتی ہے +

طریقِ[1] لزوم کے استعمال سے اس افتراض کا اختیاری امتحان ہو سکتا ہے۔ یہ وہ طریقہ ہے جس نے زمانۂ حال میں بہت ترقی پائی ہے، اور نفسیات میں جس کے استعمال سے بہت دلچسپ نتائج برآمد ہوئے ہیں۔ مسئلہ زیر بحث کے لئے اس کا استعمال مندرجہ ذیل استدلال پر موقوف ہے :- اگر عادت، اور حافظہ اور تلازم ایک مشترک وظیفہ یعنی دماغ کی قابلیت اثر پذیری یا اس آسانی اور سہولت پر منحصر ہے، جس سے دماغ میں نئے راستے قائم اور محفوظ ہوتے ہیں، اور اگر بقول جیمس یہ ایک

---

[1] Correlation Method - نفسیات میں اس طریقے کا استعمال اور اس کی نشو و نما زیادہ تر پروفیسر سپیئرمین Prof Spearman کی اس محنت کا نتیجہ ہے جو برٹش جرنل آف سائیکالوجی اور دیگر جرائد میں بشکل مضامین شائع ہوئی ہے۔ اس طریقے پر ایک نہایت نفیس بحث ولیم براؤن اور گوڈفرے ٹامسن (Godfrey Thomson) کی کتاب Essentials of Mental Measurement میں ملے گی (مصنف)

عضویاتی صفت ہے جو ہماری سرشت میں ہوتی ہے" تو اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ خاز نیت کے اعتبار سے افراد انسانی کے اختلافات اسی ایک "عضویاتی صفت" کے خلقی اختلافات کے مظاہر ہونگے' اور یہ کہ جس شخص کا حافظہ اچھا ہوگا' وہ مختلف حرکی عادات' اور تمام قسموں کے "تلازمات" بہت جلد قائم کرے گا' اور ان کو نہایت صحت کے ساتھ اپنے دماغ میں محفوظ رکھے گا۔ بخلاف اس کے' اگر یہ اعتراض غلط ہے' اگر (بقول برگسان) حافظہ اور عادت دو بالکل علیحدہ وظائف ہیں' تب ہو سکتا ہے' کہ اچھے حافظے والا شخص آسانی کے ساتھ عادات قائم نہ کر سکتا ہو' یا بالعکس۔ یعنی یہ کہ اگر جیمس کا دعویٰ صحیح ہے' تو حافظے کی خوبی اور عادت کی خوبی میں بہت اعلیٰ ایجابی لزوم ہونا چاہئے۔ اور اگر یہ دعویٰ غلط ہے' تو ہو سکتا ہے' کہ لزوم کی یہ صورت ہی نہ ہو' بلکہ معکوس' یا سلبی' لزوم ہو۔ یا زیادہ عام فہم الفاظ میں یوں کہو' کہ اگر جیمس کا دعویٰ صحیح ہے' تو ایک ہی فرد میں حافظے اور عادت کی خوبی میں نسبت مستقیم ہونی چاہئے' اور اگر یہ غلط ہے' تو ان کی نسبت معکوس ہونی چاہئے۔ علاوہ ازیں' (اور یہ بہت اہم دلیل ہے) اگر بہت سے افراد کے مشاہدے سے ہم کو معلوم ہو کہ حافظے اور عادت کی خوبی میں نسبت مستقیم نہیں ہے' بلکہ اکثر اشخاص ایسے ہیں' جن کا حافظہ تو اچھا ہے' لیکن وہ تشکیل عادات میں کمزور ہیں' (یعنی اگر حافظے اور عادت کی خوبیوں کے درجہ میں ایجابی لزوم نہیں) تو یہ کافی قوی شہادت اس بات کی ہوگی' کہ یہ اعتراض غلط ہے' اور یہ کہ عادت اور حافظہ بالکل مختلف وظائف ہیں۔ میں نے اور مس ایم سمتھ نے اس قسم کے مشاہدات کئے ہیں۔ ہم نے پہلے یہ فرض کر لیا' کہ اگر حافظہ اور عادت دو مختلف وظائف ہیں' تب بھی یہ اُن تمام اعمال میں ملے جلے پائے جاتے ہیں' جن میں اچھائی اور خوبی کے درجہ کی صحیح تعیین ہو سکتی ہے۔ اس کے بعد ہم نے بہت سے (اکتالیس) معمولوں کا' دو قسم کے چار کاموں میں' امتحان لیا۔ ان میں سے ایک قسم کے دو کام ایسے تھے' جن میں تشکیل عادت کا جزو غالب تھا' اور باقی دو میں

تا بہ حد امکان حقیقی حافظہ زیادہ تھا اور تشکیل عادت کم۔ جب ہمارے معمولوں
کا امتحان ختم ہو گیا تو ہم نے ان کو چاروں کاموں میں درجۂ کامیابی کے
مطابق ان کو نمبر دیدیئے۔ اس کے بعد پھر ہم نے تمام معمولوں کے ہر کام
میں درجۂ خوبی کے تناسب کی تعیین کی اور پھر چاروں کاموں میں سے
ہر ایک کی خوبی کا باہم مقابلہ کیا۔ اس تمام عمل سے ثابت ہوا کہ عادت
کے دو کاموں اور حافظہ کے دو کاموں میں باہمی لزوم کا بہت اعلیٰ مثبت
درجہ تھا۔ لیکن عادت کے کام اور حافظے کے کام میں باہمی لزوم کا درجہ
بہت نیچا یا منفی تھا۔ لہٰذا اس شہادت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عام
اعتراض غلط ہے اور یہ کہ برگسان کا یہ عقیدہ صحیح ہے کہ عادت اور
حافظے کی ماہیت بالکل مختلف ہے +

تذکر میں معنوں کی اہمیت

حرکی عادت اور حافظے کی تفریق کا مزید ثبوت اس وقت ملتا ہے جب
ہم اس بات پر غور کرتے ہیں کہ "معنی" کی وجہ سے احیا میں بہت سہولت پیدا ہو جاتی
ہے۔ جب ہم بے معنی الفاظ کی قطاریں حفظ کرتے ہیں تو ہم گویا ایک ایسا کام کرتے
ہیں جس میں حقیقی حافظے کا بہت کم اور حرکی عادت کی تشکیل کا بہت زیادہ حصہ ہوتا
ہے۔ لیکن جب ہم اشعار حفظ کرتے ہیں تو یہ کام ایسا ہے جس میں حافظہ غالب
ہوتا ہے اور حرکی عادت مغلوب۔ اسی وجہ سے اشعار کا حفظ کرنا بہت زیادہ آسان
ہوا کرتا ہے۔ ہم میں سے اکثر رباعی کو صرف ایک دفعہ یا زائد سے زائد دو یا تین مرتبہ
پڑھ کر یاد رکھ سکتے ہیں باوجود اس کے کہ اس میں بیس پچیس سے زائد الفاظ ہوتے
ہیں۔ لیکن اگر ہم اسی قدر بے معنی الفاظ کی قطار حفظ کرنا چاہیں تو پچاس ساٹھ مرتبہ
پڑھنا پڑتا ہے۔ اس تفاوت کی توجیہ کس طرح ہوگی؟ میکانکیت جو عادت
اور حافظہ کی تفریق کی قائل نہیں صرف یہ کہہ سکتی ہے کہ الفاظ میں سابقاً تشکیل تلازمات
بے انتہا ہوتے ہیں اور مہمل الفاظ ان تلازمات سے محروم ہوتے ہیں۔ لیکن ایک لفظ

کے گرد بہت سے سابقاً تشکل تلازمات کا اجتماع فی نفسہٖ الفاظ کے درمیان نئے تلازمات قائم کرنے میں پیچیدگی اور دقت پیدا کرتا ہے۔ اختبارات سے ہمارے اس قول کی بآسانی تصدیق ہو سکتی ہے۔ لہٰذا یہ توجیہ فی الواقع کوئی توجیہ نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ مہمل الفاظ کی قطار یاد کرتے میں ہم دراصل ایک عادتِ تکلم یا حرکی شین قائم کرتے ہیں۔ اس کے برخلاف اشعار یاد کرتے میں ہم نہ صرف الفاظ کے معنوں کو سمجھتے ہیں بلکہ ان روابط کے بھی جن کی وجہ سے یہ الفاظ مل کر جملے بناتے ہیں۔ اس کے علاوہ ہم الفاظ کے تمام سلسلے اور مرکب جملوں کے معنوں کو یاد بھی رکھتے ہیں۔ بعض اوقات تو ایسا ہوتا ہے کہ معنی تو ہم کو یاد رہ جاتے ہیں اور الفاظ ذہن سے محو ہو جاتے ہیں۔ لیکن معنوں کے یاد رہ جانے سے الفاظ کے احیا میں بہت سہولت ہوتی ہے کیونکہ یہ معنی اپنے آپ عین ان ہی الفاظ میں ظاہر کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔

جس طرح ہم نے اس سے قبل جسمانی اور ذہنی عادات میں تفریق کی ہے اسی طرح اب ہم عصبی اور ذہنی تلازمات میں تفریق کرتے ہیں۔ حرکی عادت عصبی تلازم کا نتیجہ ہوتی ہے اور حقیقی حافظہ ذہنی تلازم کو شامل ہوتا ہے اور ذہنی تلازم ایک ایسا اصول ہے جو ایک بالکل علیحدہ قسم کا معلوم ہوتا ہے۔ یہ فرق مندرجہ ذیل سادہ اختبار سے بخوبی واضح ہو جاتا ہے:۔ ہمیں ایسے الفاظ کی ایک فہرست بناؤ جن میں سے ہر ایک لفظ کسی شئے پر دلالت کرتا ہو اور یہ تمام اشیا ایسی ہونی چاہئیں کہ ہر ایک شئے اپنے مابعد کی شئے سے کوئی بدیہی اور مانوس تعلق رکھتی ہوں۔ مثالاً ذیل کی فہرست لو:۔ درخت — لکڑی — میز — کتاب — ورق — چاندی — روپیہ — بنک — سناقع — جائداد — انتظام — کفایت شعاری — بخل — کنجوس — منحوس — مانوس — دوست — دشمن — دشمنی — اہرمن۔ اس اختبار میں ہم کو معلوم ہوگا کہ اکثر تعلیم یافتہ اشخاص اس تمام فہرست کو صرف ایک دفعہ سن کر دہرا سکینگے بشرطیکہ یہ آہستہ آہستہ اور باآواز بلند ان کے سامنے پڑھی جائے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی ضروری ہے کہ (۱) وہ ان الفاظ کو اسی ترتیب میں یاد رکھنے کا کام اپنے ذمہ لیں اور (۲) وہ ان الفاظ کے معنی اخذ کر لیں اور اشیاء مذکورہ کے تعلقات معلوم کر لیں۔

تاہم، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، بیس یا تیس الفاظ کی فہرست کو دہرانا سیکھنے کے لئے ہم میں سے اکثروں کو بہت دقت اٹھانی پڑتی ہے، اور اس تمام فہرست کو سو یا زائد مرتبہ بڑے غور اور توجہ سے پڑھنا پڑتا ہے[۱] لہٰذا اب سوال یہ ہے کہ اس تفاوت عظیم کی بنا کیا ہے؟ ظاہر ہے، کہ یہ اس واقعہ پہ مبنی ہے کہ ایک صورت میں تو ہم تلازم بالعادت پر غور کر رہے ہیں اور دوسری میں "تلازم بالمعنیٰ" پر۔ مہمل الفاظ محض آوازیں ہیں، کہ جن سے سوائے ان کی مطبوعہ شکل کے اور کچھ مدلول نہیں ہوتا۔ بامعنی الفاظ اشیاء پر دلالت کرتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کی وجہ سے کسی ایسے بڑے ذہنی نظام میں فعلیت ہوتی ہے، جو ذہن کی منتظم ساخت میں پہلے ہی سے کوئی مقام رکھتا ہے پھر جب دو متعاقباً مذکورہ اشیاء کے تعلقات معلوم کر لئے جاتے ہیں، تو ہر نظام دوسرے کے ساتھ تعامل کرتا ہے۔ الفاظ بصورت محض آواز یا بحیثیت آلاتِ تکلم کی محض حرکات، کے ہیچ ہیں۔ اصلی اہمیت ان کے معنوں کی ہے۔ اگر تم دو زبانوں سے مساوی طور پہ واقف ہو، تو ہو سکتا تھا، کہ ہماری مذکورہ بالا فہرست میں آدھے لفظ ایک زبان کے ہوتے، اور آدھے دوسری کے، اور اگر اس غیر زبان کے الفاظ کے معنی وہی ہیں، جو ہماری موجودہ فہرست کے الفاظ کے ہیں، تو پھر اس عمل میں کوئی فرق نہ پڑے گا اور ہمارے کام میں کوئی دشواری پیش نہ آئے گی۔ یہ ممکن ہے، کہ تم نے الفاظ "کفایت شعاری" اور "بخل" یا "چاندی" اور "روپیہ" مختلف مواقع پر یکے بعد دیگرے بولے یا سنے ہوں، لیکن جو تلازم کہ ان اشیا میں تمہارے ذہن میں قائم ہوتا ہے، وہ اس کا نتیجہ نہیں ہوتا۔ بخلاف اس کے یہ اس بات کا نتیجہ ہے، کہ

---

[۱] جس حرکی عادت سے اس فہرست کے دہرانے میں سہولت ہوتی ہے، اس کے قائم کرنے میں بھی کوشش، یعنی طلب، بہت اہمیت رکھتی ہے۔ اگر کوئی فہرست نہایت بے غرضی کے ساتھ بار بار پڑھی جائے، تو اس کو "زبانی" دہرانے کے لئے بہت زیادہ قرأتوں کی ضرورت پڑتی ہے، بہ نسبت اس حالت کے جب اس فہرست کو یاد کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ چنانچہ میں نے اور مس ایم اسمتھ نے اپنے اختبارات میں یہ دیکھا کہ اگر کوئی معمولی بارہ الفاظ کی ایک قطار کو یاد کرنے میں حالت انفعالیت اختیار کر لیتا تھا، تو اس کو دو سو قرأتوں کی ضرورت پڑتی تھی، حالانکہ اگر وہ اسی قطار کو توجہ اور غور سے پڑھتا تھا، تو صرف نو قرأتیں کافی ہوتی تھیں (مصنف)

مذکورہ اشیا ایک ہی موضوع بحث سے تعلق رکھتی ہیں۔ پھر جب لفظ "روپیہ" کے بعد لفظ "بنک" ذہن میں آتا ہے، تو اس میں محض لفظی تلازم ہی کام نہیں کرتا۔ اس کی اصلی وجہ یہ ہے، کہ تمہارا "روپیہ" ہمیشہ بنک میں رہتا ہے۔ اگر یہ صورت نہ ہو تو پھر احیا کے وقت لازمی طور پر دشواری پیش آئے گی۔ اسی طرح لفظ "کنجوس" کے بعد لفظ "منحوس" نہایت آسانی سے تمہارے ذہن میں آتا' نہ اس وجہ سے کہ ان دونوں میں تجنیس صوتی ہے، اور اس لئے متلازم ہیں، اور نہ اس سبب سے کہ ان دونوں الفاظ کے ادا کرنے میں ایک ہی حرکی مشینیں کام کرتی ہے۔ اس کی اصلی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں الفاظ کے معنوں میں ایک ایسا تعلق ہے، جس سے شائد تم پہلے واقف نہ تھے +

اس تمام تقریر کا ماحصل یہ ہے کہ احیا لی تخیل حرکی عادت کی کارفرمائی سے بہت مختلف ہے۔ ان دونوں کو ملانے کی کوشش کرنا، جیسے کہ میکانکیت نے کی ہے، ذہنی عمل کے بیان میں ایک بے کار اور گمراہ کن سادگی و صفائی پیدا کرنا ہوگا۔ ہم اعمال تلازم پر ذہنی نشو و نما کے زیر عنوان مزید غور کریں گے۔ اب ہم ایک ترقی یافتہ ذہن کے اعمال کے بعض خصوصیات کا تذکرہ کرتے ہیں +

حافظہ یا تذکر محدود معنوں میں

ماہرین نفسیات تخیل اور حافظے پر بالعموم الگ الگ بابوں میں بحث کرتے ہیں، گویا یہ بالکل مختلف اور متمیز وظائف یا قوا ہیں۔ لیکن میری سمجھ میں نہیں آتا کہ ان کو اس طرح توڑنا کس لحاظ سے مفید ہو سکتا ہے +

تخیل، یا اشیائے بعیدہ کا تفکر، تین صورتیں اختیار کرتا ہے۔ (۱) محض تخیل (۲) پیش بینی اور (۳) تذکر۔ پہلی صورت سب سے زیادہ ابتدائی اور اساسی معلوم ہوتی ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم دیکھ سکے ہیں، یہ اس پیش بینی میں مدد کرتا اور اس کو مستقبل میں پھیلاتا ہے، جو تمام ادراکی تفکر میں شامل ہوتی ہے۔ اس کے مقابلے میں "پس بین" [1] حالت

---

[1] Retrospective

تخیل کو ماضی کا تفکر یا تذکر بناتی ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہ بعد میں پیدا ہوتی ہے کیونکہ اس سے ابتدائی "سامنے کی طرف دیکھنے" کی حالت کا انعکاس مدلول ہوتا ہے۔ اغلب یہ ہے کہ کوئی حیوان بھی اس "پس بیں" حالت تک نہیں پہونچنے پاتا، اور اس لئے ماضی کا بحیثیت ماضی، تخیل نہیں کرتا۔ سادہ تخیل میں آیندہ یا گزشتہ زمانے کی طرف کوئی متعین اشارہ نہیں ہوتا۔ یہ پیش بینی سے تذکر کے ترقی پانے میں شاید انتقالی درجہ ہے، اس میں تعطیل فعل تخیلی پیش بینی سے بھی زیادہ ہوتی ہے۔ بچہ بہت ہی کم چیزوں کا تذکر کرسکتا ہے۔ اس کا تمام تذکر زیادہ تر اس فعل کی خاطر ہوتا ہے، جو مستقبل قریب میں عمل ہونے والا ہے۔ صرف بڈھے، یا متوسط العمر لوگ جوانی کو یاد کرکے سرد آہیں بھرا کرتے ہیں! بچہ اپنے ادراک اور گزشتہ تخیل میں فرق بھی بمشکل ہی کرتا ہے۔ وحشی اور غیر متمدن شخص بھی ان کے درمیان بدقت تمام حد فاصل قائم کرسکتا ہے۔ وہ اپنے "خوابہائے بیداری" اور سونے کی حالت کے تخیلات کو اپنے ادراکی تجربات کے ساتھ خلط ملط کرتا ہے۔ ان کی تفریق در اصل ہے بھی بہت بمشکل صحت اور صفائی کے ساتھ یہ تفریق ہم صرف مشق و تربیت کے بعد کرسکتے ہیں۔

لفظ "حافظہ" کا استعمال بعض اوقات وسیع ترین معنوں میں ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے اس میں تمام وہ اثر شامل سمجھا جاتا ہے، جو ہمارا گزشتہ تجربہ ہمارے موجودہ تجربے پر کرتا ہے۔ پھر گزشتہ تجربہ موجودہ تجربہ کی تعیین ذہنی ساخت کے ان تغیرات کی وساطت سے کرتا ہے، جو اس گزشتہ تجربہ کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ ذہنی ساخت کے پائیدار تغیرات گزشتہ اور موجودہ تجربات کے درمیان روابط کا کام دیتے ہیں۔ وسیع معنوں میں تمام، یا اکثر تخیل اور بلاشبہ اکثر ادراک، حافظہ کو شامل ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ذہنی ساخت کی تعمیر خلقی بنا پر تجربہ کے ذریعے سے ہوتی ہے، اور بالغ العمر فرد انسانی میں اکتسابی ساخت، بلحاظ تکمیل و ترکب، خلقی بنائے ساخت پر بہت فائق اور غالب ہوتی ہے۔ بخلاف اس کے محدود ترین معنوں میں حافظہ، تا تذکر اشیا کی اس صورت کے تخیل پر دلالت کرتا ہے، جس کا تجربہ زمانۂ ماضی میں ہوا تھا۔ یعنی یہ کہ وہ شخص اس شئے کے تخیل میں یہ معلوم کرلیتا، یا پہچان جاتا ہے، کہ یہ شئے خود اس کے اپنے گزشتہ تجربے سے

تعلق رکھتی ہے۔ ان دونوں حدود کے درمیان حافظے کی صراحت کے بہت سے درجے ہیں +

حقیقی تذکر کی سادہ ترین صورت ادراکی شناخت ہے۔ تمام ادراک جو گزشتہ تجربے پر موقوف ہوتا ہے، وسیع معنوں میں شناخت کو شامل ہوا کرتا ہے یعنی یہ کہ ہم موجودہ شئے کو اسی قسم کے دیگر اشیا کی فہرست میں ضمناً داخل کر دیتے ہیں۔ اصلی، اور محدود ترین معنوں میں شناخت میں یہ بات بھی شامل ہوتی ہے کہ ہم اُس فرد شئے کو بحیثیت اس شئے کے، تمیز کر لیں، اور اس وقت و مقام کو ذہن میں لے آئیں، جب اور جہاں اس کا ادراک ہوا تھا۔ مثلاً ہم کسی شخص کو دیکھ کر کہیں کہ یہ وہ شخص ہے، جس کو میں فلاں دن فلاں دعوت میں دیکھا تھا۔ عملی زندگی میں عام طور پر یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ یہ ایک ایسا کرتب ہے، جس کو تمام عام اور معمولی انسان آسانی اور صحت کے ساتھ کر سکتے ہیں۔ لیکن نفسیاتی تحقیق سے یہ واضح ہونے لگا ہے، کہ یہ فرض درست نہیں۔ پھر شہادت اور اس کی قابلیت اعتماد پر دقیق و عمیق تحقیقات نے غلطی کے بہت سے سرچشمہ منکشف کئے ہیں، اور اس حد کو واضح کیا، جہاں تک انسان اس قسم کی غلطیاں کر سکتا ہے + حقیقت یہ ہے، کہ تذکر اپنے پورے معنوں میں ایک بہت پیچیدہ فعلیت مطالعۂ باطن ہے، جو اپنی ذات پر تفکر، یا اس کے وقوف، کی ایک ترقی یافتہ قابلیت، یا جیسا کہ عام طور پر کہا جاتا ہے، ایک بہت زیادہ ترقی یافتہ شعور ذات، پر دلالت کرتی ہے۔ جن واقعات کو ہم یاد کرتے ہیں، ان کی ترتیب زمانی کا علم زیادہ تر مبہم اور غیر یقینی ہوتا ہے، ماسوا اس کے کہ ہم تاریخوں کا رسمی نظام استعمال کریں +

ہم زمانہ گزشتہ میں اپنی یادداشتوں کا مقام کس طرح معلوم کرتے ہیں؟

اگر تاریخوں کے رسمی نظام سے قطع نظر کر لی جائے، جو وحشی اقوام میں بہت ان گھڑ، اور سادہ ہوتا ہے، تو پھر گزشتہ واقعات کی ترتیب زمانی کا علم دو باتوں پر موقوف نظر آتا ہے۔ اول۔ مرور زمان کے بعد ایک شئے یا واقعہ کا تذکر ایک حد تک

مبہم ہوتا ہے۔ اس میں تفصیل، صحت اور وضاحت کی بھی کمی ہوتی ہے، اور جس قدر زیادہ لمبا یہ عرصہ زمانی ہوتا ہے اسی قدر زیادہ یہ کمی ہو جاتی ہے۔ یہی کمی بعد زمانی کی ایک تخمینی علامت بن جاتی ہے۔ لیکن محض اور صرف یہی کمی ہمارے لئے گمراہ کن ثابت ہو سکتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ گزشتہ واقعات کی یاد کی صفائی اور وضاحت اس دلچسپی کی نسبت سے ہوتی ہے، جو ہم ان میں ان کے وقوع کے وقت، لیتے ہیں۔ چنانچہ بہت دلچسپ واقعہ کے متعلق ہم کہا کرتے ہیں کہ "یہ مجھے اس طرح یاد ہے کہ جیسے میری آنکھوں کے سامنے ہو رہا ہے"۔ تفصیل و وضاحت کی یہ کمی، جو مرور زمان کے ساتھ ساتھ بڑھتی جاتی ہے، بلاشبہ ذہنی ساخت کی اس ترقی کا نتیجہ ہوتی ہے، جو اس اثنا میں ظہور پذیر ہوتی ہے۔ اگر "سلیپنگ بیوٹی"[1] کی طرح ہم بھی سو سال کے لئے سوتے رہیں، تو اغلب یہ ہے کہ سو سال قبل کے واقعات ہم کو اسی صحت اور صفائی کے ساتھ یاد رہیں گے جیسے کہ کل کے واقعات رہا کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے ہمارا تجربہ یہ ہے، کہ جس عرصۂ زمان میں ہماری فعلیتیں بہت زیادہ، اور مکمل، ہوتی ہیں، اس سے قبل کے واقعات میں اسی قدر زیادہ بعد زمانی محسوس ہوتا ہے، بالخصوص اس وقت جب اس عرصۂ زمان میں اسی قسم کے واقعات سے ہم کو معاملہ پڑے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس حالت میں ہمارے ذہنوں کی ساخت کا وہ حصہ متغیر اور یہ ترقی یافتہ ہو جاتا ہے، جس کو ان اشیا پر فکر کرنے سے تعلق ہوتا ہے۔ اسی لئے وہ قلیل مدت بھی، جو ایک خاص صنف اشیا کے متعلق شدید فعلیت سے پر ہے، ہم میں یہ احساس پیدا کر سکتی ہے کہ اس عرصہ سے قبل کے اسی قسم کے تجربات بہت قدیم ہیں۔ بخلاف اس کے اگر اس عرصے میں مختلف قسم کی فعلیت ہوئی ہے اور اس فعلیت کو ایک مختلف صنف اشیا سے تعلق رہا ہے، تو سالوں کے بعد بھی گزشتہ فعلیت اور اشیا کی طرف عود کرنے سے ہم کو حیرت ہوتی ہے کہ یہ سب وہی کے وہی معلوم ہوتے ہیں، اور اس عرصہ کا ان پر کوئی اثر نظر نہیں آتا۔ ڈاکخانہ کا وہی ہرکارہ اسی قدیم دروازے پر دستک دیتا ہے، وہی پرانا نوکر اسی پرانے طریقے سے دسترخوان بچھاتا ہے۔ غرض یہ تمام تجربہ ایسا ہوتا ہے،

---

[1] Sleeping Beauty

گویا تم صرف چند دنوں کے لئے غائب ہو گئے تھے +

رسمی تاریخوں سے قطع نظر کر لینے کے بعد حافظے کی علامت زمانی کا انحصار اس واقعے پر ہے کہ تذکر میں ہمارا تفکر زمان میں آگے کی طرف دوڑنے کا میلان رکھتا ہے۔ ہم ایک گزشتہ واقعے کو یاد کرتے ہیں، اور اگر اس کے بعد ہم اپنی اسی حالت تذکر کو باقی رکھیں تو پھر ہم کو اس واقعے کے بعد کے واقعات یاد آتے ہیں، نہ کہ اس سے قبل کے۔ تذکر کے اس طبعی تسلسل کو معکوس کرنے کے لئے ایک ارادی کوشش کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ آسان بھی نہیں۔ حقیقت الامر یہ ہے کہ یہ کرتب ہم صرف اس طرح کر سکتے ہیں، اور وہ بھی ناقص طور پر، کہ گزشتہ واقعات کے چھوٹے چھوٹے سلسلوں کو معکوس ترتیب میں اپنے ذہن میں لائیں۔ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ یہ میلان ایک "قانون اقدامی تلازم"¹ کا مظہر ہے۔ لیکن اصل میں یہ اس سے بھی زیادہ گہرا ہے۔ مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ ذہن کے آگے کی طرف دیکھنے، مستقبل کی طرف جانے اور اس واقعے کی پیش بینی کرنے کے میلان کا مظہر ہے، جو وقوع پذیر ہونے والا ہے +

جوہر شناخت

لیکن ابھی ایک اور اساسی تر سوال پر بحث کرنا باقی ہے، یعنی یہ کہ شناخت کا جوہر کیا ہے؟ اس کی لازمی شرط کیا ہے؟ جب تم کوئی شخص دیکھتے ہو اور اپنے آپ سے کہتے ہو کہ "میں نے اس کو پہلے کہیں دیکھا ہے"، تو تم گویا ایک سادہ قسم کی شناخت کا عمل کر رہے ہو کہ جس میں حافظہ (بمقابلہ محض تخیل) کا لازمی وظیفہ شامل ہے۔ یہاں ہم کو خفی شناخت اور صریحی شناخت میں تفریق کر لینی چاہئے۔ مقدم الذکر، بلحاظ ارتقا بھی مقدم ہوتی ہے اور موخر الذکر اس کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ ایک کتا اس شخص کی شکل دیکھ کر بھاگ جاتا ہے جس نے کل اسے مارا تھا۔ یہ کتا اس شخص کی خفی شناخت کر رہا ہے۔ یہ کہنا غالباً غلط نہ ہوگا کہ اسی شخص کا ادراک اس میں خوف

---

¹ Law of Forward Association

کا وہی ہیجان دوبارہ پیدا کرتا ہے، جو کل اس کے بے رحمانہ فعل سے پیدا ہوا تھا۔ کتا یہ خیال نہیں کرتا، کہ "یہی وہ شخص ہے، جس نے مجھے کل مارا تھا، لہذا مجھے بھاگ جانا چاہیئے، کہیں ایسا نہ ہو کہ یہ آج بھی مجھے مارے"۔ تمام وہ احساسی ارتسامات، جو وہی ردِ اعمال پیدا کرتے ہیں، اسی شئے کی علامات ہوتے ہیں۔ خود ہم میں کسی شخص کا نام لے کر پکارنا شناخت کا ایک جزو ہے۔ لیکن اس سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی ہم پر اس کے اثر کی مشابہت شناخت کی جوہری بنا ہے +

ہم عمل شناخت کی مزید توجیہ کی کوشش "مانوسیت کی حس" یا "مانوسیت کی حسیت" یا اس کے "احساس"[1] کے ذریعے سے کر سکتے ہیں، جو عمل ادراک کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔ لیکن اس توجیہ سے عمل شناخت کے تفہیم میں کوئی ترقی نہیں ہوتی۔ شناخت، اور اس لئے تمام تذکر کی قابلیت، فی الاصل وہ اساسی وظیفہ ہے، جس کو جیمیس "تعقل" کہتا ہے، لیکن جس کے لئے محض "علم" کا نام بہتر ہے۔ یہ اپنی سادہ ترین صورتوں میں بھی ایک ابتدائی اور خام عمل تصدیق، یعنی تصدیق ہویت کو شامل ہوتا ہے۔ ہمیں ماننا پڑتا ہے، کہ یہ ہمارے ذہن کے اساسی قوا میں سے ہے، ہم اس کی مزید توجیہ و تشریح نہیں کر سکتے اس وجہ سے کہ ہم ذہن کو اس چیز کی پیدائش نہیں کہہ سکتے، جو غیر ذہنی ہے، یہ غیر ذہنی جسمانی و طبیعی حرکات ہوں، یا محض "احساسات" یا "کلیات" "جواہر" "تصورات" "امثال" کی سی منطقی ہستیاں +

اس کے علاوہ ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے، کہ ذہنی فعلیت کی تمام وہ بہت زیادہ ترقی یافتہ مخصوص صورتیں، جن پر نفسیات کی درسی کتابوں میں تخیل، حافظہ، طلب، تاثر، تلازم، عمل، تصور، تصدیق، مقابلہ، استدلال، وغیرہ کے ابواب کے تحت بحث ہوتی ہے، سادہ ترین ذہنی افعال میں بھی شامل ہوتی ہیں۔ پھر یہ بھی خیال رکھنا چاہیئے، کہ ایک قوم کے ذہنی ارتقا کے عمل کی طرح ایک خاص فرد کے ذہنی ارتقا کا عمل بھی نئے قوا کے اضافہ، یا تولد، یا ترقی پر مشتمل نہیں ہوتا۔ اس کے بخلاف ذہنی ارتقا میں ہوتا یہ ہے کہ فعلیت کی یہ قابل تمیز، لیکن غیر ممیز، صورتیں صریحی ہو جاتی ہیں، اس طرح کہ ذہنی

---

[1] Conception

فعلیت کے اس یا اُس پہلو کے مختلف اعمال اُن پر زور دیتے ہیں۔ لہٰذا تذکر ایک عمل ہے جس میں زمانہ ماضی کی طرف وہ اشارہ جو تمام ذہنی فعلیت میں خفی ہوتا ہے اتنا صریح ہو جاتا ہے کہ ہمارے دیگر افعال میں نہیں ہوتا۔[1]

ذہن کا حیاتیاتی کام یہ ہے کہ مستقبل کی پیش بینی کے لئے حال پر ماضی کو منطبق کرے۔ یہ ممکن ہوتا ہے صرف اس وجہ سے کہ (ایک فرد کا "ذہن") ایک پائیدار ساخت رکھتا ہے، جس میں برابر نشو و نما ہوتا رہتا ہے اور جس میں ہر ذہنی فعلیت سے ترقی ہوتی ہے۔ "حافظہ" ایک عام اصطلاح ہے جو ایک ترقی پذیر ذہنی ساخت کی وساطت سے ماضی کے حال پر انطباق کو متضمن ہے۔ ہمارے اچھے حافظے کا مطلب یہ ہے کہ ہمارا ذہن بہت اچھی طرح منتظم ہے۔ بایں ہمہ ہم کو حافظے کی انفرادی خصوصیات کو بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ جن کی تشفی بخش توجیہ منتظم ساخت کے فروق کی بنا پر نہیں ہو سکتی۔ ہو سکتا ہے کہ دو اشخاص کے ذہن مادی طور پر منتظم ہوں لیکن باوجود اس کے ایک تو ماضی کے صریحی تذکر کی صورت میں کام کرتا ہو اور دوسرے شخص میں باقاعدہ و منتظم علم کا ذخیرہ خفیہ ہی رہ جائے۔ اس کا ذہن ہر وقت مستقبل کے تعلق سے کام کرتا اور اس کا علم نئی نئی تجاویز سوچنے میں خفی طور پر کام کرتا ہے + اس قسم کے اختلافات زیادہ تر اکتسابی دلچسپیوں کے اختلاف کا نتیجہ ہو سکتے ہیں تاہم احتمال اس بات کا ہے کہ یہ اختلاف بھی خلقی ترکیب کے کسی غیر معلوم اختلاف پر مبنی ہوتا ہے۔

---

[1] یہاں مبتدی کو "شناخت" اور "مقابلے" کے اعمال کی ایک سادہ توجیہ سے ہوشیار رہنے کی خاص طور پر ضرورت ہے۔ اس کے مطابق کہا جاتا ہے کہ جب میں کسی شئے کی شناخت کرتا ہوں، تو میں ذہن کے ذخیرہ سے اس شئے کی اُس صورت کا "تصور" نکال لیتا ہوں جس میں اس کا پہلے کسی وقت ادراک ہوا تھا۔ پھر اس کو اپنے موجودہ "تصور" یا "درک" کے ساتھ رکھتا ہوں۔ اب مجھے معلوم ہوتا ہے کہ یہ "تصورات" مشابہ ہیں لہٰذا میں شئے کی ہویت منتج کر لیتا ہوں۔ یہ "توجیہ" بالکل خیالی اور وہمی ہے۔ اصل میں تو یہ نظریہ "تصور" کا تبرک ہے! (مصنف)

حافظہ اور طلب

ہر تفکر کی طرح تذکر بھی ایک طلبی فعلیت ہے۔ ہمارے تذکر کی کامیابی اور تاثیر ہمارے محرکاتِ تذکر کی قوت کی نسبت سے ہوتی ہے۔ یہ حقیقت اکثر نظر انداز کر دی جاتی ہے۔ ہم اپنے "حافظہ" کو ایک عجیب و غریب خود کار مشین سمجھتے ہیں کہ جو ہمارے قابو سے بالکل باہر ہے۔ اس کے متعلق صرف اتنا ہی کہا جا سکتا ہے کہ یہ یا تو کام کرتی ہے یا نہیں کرتی۔ "حافظہ" کے متعلق اس خیال کو پختہ کرنے میں حافظہ کے عضویاتی نظریے نے بہت مدد کی ہے جس کے مطابق یہ عصبی عادت کا ہم معنی ہے۔ دوسری طرف نفسیات کی بد قسمتی سے حافظے کے پیشہ ور اصلاح کرنے والے خوب کامیابی کے ساتھ روپیہ کما رہے ہیں۔

یہ صحیح ہے کہ تذکر کے میدان میں ہماری قوت ارادی اکثر حیرت انگیز طور پر غیر موثر معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ہر کام میں ہماری قوتِ ارادی یکساں کامیابی حاصل نہیں کرتی۔ پھر یہ بھی سب جانتے ہیں کہ ہم ان واقعات کو اوروں کے مقابلے میں زیادہ بہتر طریقے سے یاد رکھتے ہیں جن میں جذبی عنصر شامل ہوتا ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ کسی تجربے کے دوران میں ہماری طلب اور ہماری دلچسپی کی قوت، ہمارے تذکر کی بڑی شرط ہے۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ ایک صریحی ارادہ، قصد یا نیت، یاد رکھنے اور کرنے میں بہت مدد دیتی ہے۔ چنانچہ گزشتہ اختبارات میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ ہماری کامیابی کا انحصار زیادہ تر ہمارے ارادے اور قصد پر ہوتا ہے۔ تذکر کی کوشش میں ہمارا ارادہ اکثر ناکام رہتا ہے۔ چنانچہ اکثر ہوتا ہے کہ ایک نام، یا ایک قصہ، ہم کو یاد نہیں آتا اگرچہ ہمیں بخوبی معلوم ہے کہ وہ کون سا نام، یا قصہ ہے، جس کو ہم ذہن میں لانے کی کوشش کر رہے ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ یہ اس شخص یا جگہ کا نام ہے یا اس کے متعلق کوئی قصہ ہے۔ لیکن اگرچہ ہمارا ارادہ اس وقت اپنی غایت حاصل کرنے میں کامیاب نہیں ہوتا تاہم کچھ دیر بعد اس کو اس میں کامیابی ہو جاتی ہے۔ ناکامی کے بعد ہم کسی اور چیز پر فکر کرنا شروع کرتے ہیں،

اور ہمارا ناکام ارادہ تحت شعوری طور پر کام کرتا رہتا ہے۔ (یہ ایک اور مثال ہے اس قانون کی کہ طلب وقوف کے بعد بھی باقی رہتی ہے) اچانک وہ نام، یا قصہ، یا واقعہ، ہم کو یاد آجاتا ہے۔ اکثر دیکھنے میں یہ آتا ہے، کہ نام یا قصہ کا یہ اچانک ظہور اس وقت ہوتا ہے جب ہمارا ذہن کسی ایسے ہی مسئلہ میں مشغول ہوتا ہے۔ چنانچہ ہو سکتا ہے، کہ میں پانی پت کی تیسری لڑائی کے متعلق یہ یاد نہ کر سکوں، کہ یہ کن کن بادشاہوں کے درمیان ہوئی تھی، اگرچہ اگر کوئی اور شخص ان بادشاہوں کا نام لے، تو میں تصدیق کر سکتا ہوں۔ لیکن تھوڑی ہی دیر کے بعد مجھ کو اسی لڑائی کے کسی اور پہلو پر غور کرنا پڑتا ہے، اور اس غور و خوض میں اچانک میرے ذہن میں ان بادشاہوں کے نام آجاتے ہیں۔ اس قسم کا تذکر بالعموم دماغی مشین کے عمل کا اتفاقی نتیجہ سمجھا جاتا ہے۔ لیکن اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ ان حالات میں ہماری خواہش تذکر، یا ہمارا قصد تذکر، ہمارے بعد کے تذکر کو معین کرتا ہے۔

حافظہ پر طلب کا اثر ذہنی امراض، اور خصوصاً نسیان کی مثالوں سے بخوبی واضح ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ طلب صرف تذکر ہی کو نہیں، بلکہ نسیان کو بھی معین کرتی ہے، یا زیادہ صحت کے ساتھ یوں کہو، کہ جس طرح کسی شئے کی خواہش اکثر اس شئے کی یاد لاتی ہے، اسی طرح کسی شئے سے نفرت (جو خوف، کراہیت، یا ان الم انگیز تجربات پر موقوف ہے، جو اس کے ساتھ ہوتے ہیں) اس شئے کو یاد کرنے میں مانع آسکتی ہے، بلکہ ہو سکتا ہے، کہ ہم حقیقی ارادی کوشش سے بھی اس کو یاد نہ کر سکیں۔ اس قسم کے نسیان کی ہزاروں مثالیں ان سپاہیوں میں ملتی ہیں، جو گزشتہ جنگ عظیم سے دہشت زدہ ہوئے تھے۔ یہاں صرف اس قدر کہنا کافی ہے، کہ اس قسم کی اکثر مثالوں میں (اور اصولاً غالباً تمام مثالوں میں) اس محرک کا انکشاف ممکن ہے، جو تذکر میں مانع آتا ہے۔ اسی طرح مخالف میلان کے کافی قوی محرکات سے اس پر غلبہ پانا بھی ناممکن نہیں۔ ہپناطیقی اثر آفرینی بھی اسی صداقت کی تائید کرتی ہے۔ ہپناطیقی اثر آفرینی کا جوہر یہ ہے، کہ عامل اپنے معمول کی طلبی توانائیوں کو زیادہ تر اپنے قابو میں لایا کرتا ہے، اور ان کو ایک خاص راستے میں لگایا کرتا ہے۔ اسی اثر آفرینی کے عجیب و غریب اثرات میں سے ایک یہ بھی ہے، کہ عامل چند ہدایتوں سے ایک خاص واقعہ کا تذکر ناممکن کر دیتا ہے، یا وہ اپنے معمول

میں کسی ایسے واقعہ کی یاد پیدا کرتا ہے، جس کو وہ بھول چکا تھا۔ اسی طرح وہ اس کے گزشتہ تجربات کا ایسا بڑا حصہ اس کے ذہن میں لا سکتا ہے، جس کا وہ ارادۃً بھی احیا نہ کر سکتا تھا۔[1]

خواہش اور تخیل

مستقبل کے تخیل پر طلب کے اثر کا بالعموم، اور مناسب طور پر، خواہش کے زیر عنوان اعتراف کیا جاتا ہے۔ خواہش ایک طلبی ہیجان ہے، جو تخیل کی سطح پر کام کرتا ہے۔ جس طرح ہم ادراک اور تخیل کے درمیان کوئی معین حد فاصل قائم نہیں کر سکتے، کیونکہ تخیل ادراک کا متعاون، اور اس کے پیش ہیں وظیفے کی ترقی یافتہ صورت ہے، اسی طرح ہم ہیجان اور خواہش کے درمیان بھی کوئی حد مقرر نہیں کر سکتے۔ مکمل ترین معنوں میں خواہش اس بات پر دلالت کرتی ہے، کہ ہم غایت کا تخیل کر رہے ہیں۔ یہ غایت حالات کا وہ تغیر ہے، جس کو پیدا کرنے کی کوشش پر ہم مجبور معلوم ہوتے ہیں، لیکن باوجود اس کے ہم اس تمام جسمانی کردار کو روک لیتے ہیں جس کا رخ اس غایت کی طرف ہے، کیونکہ ہمیں معلوم ہے، کہ بحالت موجودہ ہمارا کامیاب فعل طبیعی یا اخلاقی نقطہ نظر سے ناممکن ہے۔ چنانچہ اگر میں بھوکا ہوں، اور خوراک تک میری دسترس نہ ہو، تو خوراک کا تخیل اس کی خواہش کے ہم معنی ہے۔ اور حصول خوراک کا ہیجان بہت زیادہ قوی ہونے کی صورت میں ہمارے تمام تفکر پر بشکل خواہش، غالب ہو سکتا ہے۔ ہر وہ چیز جو ہم کو خوراک کی یاد دلاتی ہے، ہماری خواہش کو از سر نو برانگیختہ کرتی ہے۔ اس کے بعد اس خواہش کی وجہ سے ہم اس کی شئے پر فکر کرتے رہتے ہیں، اور یہ فکر خوراک کی مختلف صورتوں کی پیش بینی اس کے تذکر، اور محض تخیل، کو متعین کرتا ہے۔ اسی فکر کی وجہ سے ہم خوراک کا محض نام سن کر چونک پڑتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خواہش بالضرورت ایک

---

[1] علہ۔ ان مباحث کے لئے دیکھو کتاب ہذا حصہ دوم (مصنف)

ایسا عمل ہے، جو خود اپنے کو باقی رکھتا ہے، اور جو دو ذہنی میلانات، یا نظامات، کے درمیان، یا ان میں باہم، ہوا کرتا ہے۔ اس خاص مثال میں یہ عمل و قوائی نظام (جو خوراک پر تمام تفکر میں شامل ہے) اور اس طلبی میلان، کے درمیان ہے، جو تلاشِ خوراک کے ہیجان کا باعث ہے۔ حصولِ خوراک کی طبعی غایت کے لئے چونکہ موجودہ فعل ناممکن ہے، لہذا ہیجان اس طرح عمل کرتا ہے، کہ ہم مستقبل میں فعل کے مختلف امکانات پر غور کرتے رہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خواہش تکوینی تخیل کو باقی رکھنے میں بہت مدد دیتی ہے، اور تخیل کی یہ صورت وہ ہے، جو فعل کی پیش قدمی کرتی ہے، اور غایات بعیدہ کے لئے وسائل بعیدہ اختراع کرتی ہے ×

زیادہ سست استعمال کے مطابق لفظ "خواہش" کا استعمال دو قسموں کے حالات میں ہوتا ہے۔ اول۔ ہم ایک سلسلۂ فعل، کسی غایت بعیدہ کے وسیلے کی حیثیت سے، صادر کرتے ہیں۔ اس صورت میں ہم کہا کرتے ہیں، کہ اس غایت کی خواہش اس سلسلۂ فعل کو جاری رکھتی ہے۔ دوم۔ ممکن ہے، کہ مطلوبہ شئے ہماری آنکھوں کے سامنے موجود ہو، لیکن باوجود اس کے (میتھر پر لسٹلے) اور اس کے بھوکے ساتھیوں کی طرح، جو اپنے ساتھیوں کے نوالے گنتے تھے) ہم اپنے ہیجانِ فعل کو روک لیتے ہیں۔ مطلوبہ شئے کی موجودگی میں اس طرح رکا ہوا ہیجان خواہش کی سادہ ترین صورت ہے۔ اکثر اعلیٰ حیوانات میں یہ موجود ہوا کرتی ہے، چنانچہ اس کا ثبوت ایک بھوکے کتے کی اس حالت سے ملتا ہے، جو اپنے بسکٹ کی طرف للچائی ہوئی نظروں سے دیکھتا ہے، لیکن اپنے مالک کی ممانعت کی وجہ سے اس کی طرف بڑھ نہیں سکتا۔ خواہش کی مذکورہ بالا صورت میں ہیجان ایک اور قوی تر متخالف ہیجان کی وجہ سے معطل ہوتا ہے۔ اس سے بھی ادنیٰ صورت وہ ہے، جہاں ایک حیوان اور اس کی اُس خوراک کے درمیان، جس کو وہ حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے، پنجرے کی سلاخیں حائل ہوتی ہیں۔ اگر ایک کتے یا بلی کو اس حالت میں رکھا جائے، تو وہ چند ناکام کوششوں کے بعد ایک طرف کو بیٹھ جاتی ہے، اور اپنے ہونٹ چاٹتی رہتی ہے لیکن اس تمام اثنا میں

اس کی آنکھیں برابر اس خوراک کی طرف لگی رہتی ہیں۔ یہاں فعل اس وقت معطل ہوتا ہے، جب ہیجان بحالت فعلیت ہے۔ غالباً یہی وہ مواقع ہیں، جن میں تکوینی تخیل اپنی پہلی کامیابیاں حاصل کرتا ہے +

متقدمین مصنفین (مثلاً دیکارت) اور سکاٹش سکول کے بعض فلاسفہ) خواہش کو جذبات میں شمار کرتے تھے۔ لیکن یہ طرز بحث خلط مبحث پیدا کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ خواہش (وسیع ترین معنوں میں، جن میں رغبت و نفرت دونوں شامل ہیں) جبلی میلانات میں سے کسی ایک سے پیدا ہو سکتی ہے اور جذباتی تحریک سے اس کو بعینہ وہی تعلق ہے، جو اس کو ہیجان سے ہے، اس سبب سے کہ خواہش ایک ہیجان ہے، جو اس زیادہ عقلی سطح پر کام کرتا ہے جہاں مساعی کی غائت موجودہ حالات سے متمیز ہو کر صراحۃً ہمارے سامنے آجاتی ہے +

باب یازدہم

جذبہ

ہم میں سے ہر شخص جانتا ہے، کہ "جذبہ برانگیختہ ہونا" کیا معنی رکھتا ہے۔ پھر ہم سب اس سے بھی واقف ہیں کہ یہ جذبی برانگیختگی ہر صورت میں ایک ہی کیفیت کی نہیں ہوتی، بلکہ اس کی بہت سی قابل تمیز کیفیات ہوتی ہیں۔ چنانچہ ہم اس کے تجربات کے اظہار کے لئے بہت سے الفاظ نہایت وثوق کے ساتھ استعمال کیا کرتے ہیں۔ ان الفاظ کا استعمال بصورت صفات بھی ہوتا ہے اور بصورت اسما بھی۔ چنانچہ ہم کہا کرتے ہیں کہ "مجھے خوف یا غصہ معلوم ہوا"۔ اسی طرح یہ بھی ہماری روزمرہ کی گفتگو ہے، کہ "غصے نے مجبور کیا" یا "خوف نے ترغیب دلائی" یا "غصے نے میری آنکھوں پر پردہ ڈال دیا"۔ وقس علی ہذا۔ یہ موخرالذکر استعمال بہت پر زور ہے، لیکن یہ صرف شعروشاعری کے لئے موزوں ہے۔ چنانچہ شعرا کے ہاں ان جذبی تجربات کو اشخاص سمجھنا اور ان میں شخصی طاقتوں کو فرض کرنا بالکل جائز ہے۔ اس طریق استعمال کی ابتدا آج سے بہت پہلے حکیم افلاطون کے ہاتھوں ہوئی۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے، کہ عقل ہماری ان خواہشات پر تصرف کرنے کی کوشش کرتی ہے، جو ہم کو اس طرح کھینچتی ہیں، جیسے جوشیلے گھوڑے گاڑی کھینچا کرتے ہیں۔ اسی

استعمال کا نتیجہ ہے کہ ماہرینِ نفسیات "جذبات" یا "ایک جذبہ" کا ذکر بالکل اسی طرح کرتے ہیں، جیسے کہ وہ "احساسات" یا "ایک تصور" کا کیا کرتے ہیں۔ لیکن موخرالذکر استعمال کی طرح مقدم الذکر استعمال بھی گمراہ کن اور انتشارِ ذہنی کا باعث ہوتا ہے، اگرچہ یہاں یہ گمرہی اور انتشار اتنے سنگین نہیں ہوتے۔ ہم میں ایک طبعی رجحان یہ ہوتا ہے کہ ہم ہر اس چیز کو حقیقی سمجھتے ہیں، جس کا ہم نام لیتے ہیں۔ اسی رجحان کے زیرِ اثر بعض ماہرینِ نفسیات ہر اس نام کے مقابلے میں ایک مخصوص کیفیت کا "جذبہ" فرض کرتے ہیں، جو جذبی تجربہ کے اظہار کے لئے عوام یا ادبا استعمال کرتے ہیں۔ ہم جذبی تجربے کے مطالعے میں اس عام اور ادبی استعمال سے اجتناب کریں گے۔ ہم بخلاف اس کے اس بدیہی امرِ واقعی کو مضبوط پکڑے رہیں گے، کہ دنیا میں کوئی چیز ایسی نہیں، جسے "جذبات" کہا جا سکے، بعینہ اس طرح جیسے کوئی ایسی چیز نہیں، جو "احساسات" یا "تصورات" یا "امثال" کہلائی جا سکے۔ اگر ان الفاظ کا اسمی استعمال بالکل ناگزیر ہو، یعنی یہ کہ اگر ہم "غصہ"، "خوف"، "دہشت"، "استعجاب" وغیرہ اسماء کے استعمال پر مجبور ہوں تو یہ صاف طور پر سمجھ لینا چاہیے، کہ صفت کی صورت، بشرطِ امکان، مرجح ہے، اور یہ کہ اسم کا استعمال کسی شئے یا فاعل پر دلالت نہیں کرتا، بلکہ یہ ہمیشہ تجربہ کی کسی صورت یا صفت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

جذبی تجربے کی کیفی اقسام

لہٰذا ہم اپنی بحث اس سوال سے شروع نہ کریں گے، کہ جذبہ کیا ہے؟ اس کے برخلاف ہم سوال کریں گے، کہ جذبی تجربہ کی اقسام کیا ہیں؟ اور وہ کون سی داخلی و خارجی شرائط ہیں، جن کے تحت ہم کو ان اقسام، یا کیفیات کا تجربہ ہوتا ہے؟ اس کے علاوہ ہم یہ معلوم کرنے کی کوشش کریں گے، کہ ہماری ذہنی زندگی میں ان کی کیا اہمیت ہے؟ ان کا وظیفہ کیا ہے؟ اور یہ طبعی غایات کے حصول میں کس طرح ہماری مدد کرتی ہیں؟

جذبی کیفیات کا بیان احساسی کیفیات کے بیان سے کہیں زیادہ مشکل ہے۔ دونوں صورتوں میں اس کیفیت کو، جس کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے، صرف اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے کہ کسی شئے کی طرف اشارہ کیا جائے، اور کہا جائے کہ "یہ وہ تجربہ ہے، جو مجھے اس کے ادراک، یا اس پر تفکر، سے حاصل ہوتا ہے"۔ لیکن ہمارے احساسی ردِ اعمال جذبی ردِ اعمال کے مقابلے میں، اصل کے زیادہ مطابق اور اُن اشیا و ارتسامات کے تعلق سے زیادہ مستقل، ہوتے ہیں، جو ان کو پیدا کرتے ہیں۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ ایک ہی شے کی موجودگی میں مختلف افرادِ انسانی کے جذبی تجربات مختلف ہوں، بلکہ یہاں تک کہا جا سکتا ہے، کہ ایک ہی فرد کے جذبی تجربات، اس کی عام جسمانی حالت کے تغیر کی وجہ سے، مختلف ہو جا سکتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ اسی قسم کے تغیرات و اختلافات ہمارے احساسی تجربات میں بھی واقع ہو سکتے ہیں، لیکن یہ اتنے انتہائی نہیں ہوتے۔ یہی وجہ ہے کہ احساسی کیفیات تو بالعموم "خارجی"، یعنی ماہیتِ اشیا پر دال، کہی جاتی ہیں، لیکن جذبی کیفیات "موضوعی"، یعنی ماہیتِ موضوع پر دال، کہلاتی ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ بعض کج رو فلاسفہ نے مختلف نادر طریقوں سے احساسی تجربات کو طبعی اشیا کے ہم معنی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن ان میں سے کوئی بھی ایسا نہیں، جس نے ہمارے جذبی تجربات کو اُن اشیاء کے ہم معنی ثابت کرنے کی کوشش کی ہو، جو ان کا باعث ہوتی ہیں، تاہم ایک عام طریقے سے ہمارے جذبی ردِ عمل کی کیفیت اس شے کی ماہیت پر دلالت کرتی ہے، جو اس ردِ عمل کا باعث ہے۔ ہماری روز مرہ گفتگو اور ادبیات اس واقعے کو تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ یہ اس چیز کو "خوفناک" کہتے ہیں، جس سے ہم میں خوف پیدا ہوتا ہے، اور وہ چیز ان کے نزدیک "عجیب" ہوتی ہے، جو باعثِ استعجاب ہے۔ اسی طرح ہم اشخاص کو مرعوب کن، اشعار کو نازک اور بعض مناظر کو دہشت انگیز کہتے ہیں۔ روز مرہ گفتگو تو اس سے ایک قدم اور آگے بڑھتی ہے، اور اشیاء کی اُن صفات کے نام رکھتی ہے، جن کی وجہ سے وہ ہم میں مختلف جذبی کیفیات پیدا کرتی ہیں۔ دہشت انگیزی، نزاکت، خوفناکی، رعب، وغیرہ ان ناموں کی مثالیں ہیں۔

Subjective ے

ان واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ ہماری ذہنی فعلیت میں، مقام و وظیفہ کے اعتبار سے جذبی کیفیات احساسی کیفیات سے مختلف نہیں ہوتیں۔ ان کی طرح یہ بھی جوہراً وقوفی ہوتی ہیں، اگرچہ ان کی دلالت زیادہ مبہم اور متغیر ہوا کرتی ہے۔ یہی وہ عقیدہ ہے جو جیمس و لینگ کے مشہور نظریہ جذبات سے مدلول ہوتا ہے۔ اس پر ہم کہیں آگے چل کر غور کریں گے۔

لفظ "جذبہ" کے معنی

جذبی تجربے کی بحثوں میں خلط مبحث کا ایک بڑا سرچشمہ یہ ہے کہ لفظ "جذبہ" دو مختلف معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے۔ بعض اوقات تو یہ تجربہ کی کسی جذبی کیفیت پر دال ہوتا ہے۔ یہ ایک ایسی چیز ہے، جس کو ہم اس تجربہ میں سے مفقود تصور کر سکتے ہیں، جو اور حیثیتوں سے مشابہ ہے، کیونکہ یہ بلحاظ کیفیت و شدت قابل تغیر ہے، اور دیگر قابل تمیز خصوصیات مستقل ہوتی ہیں، یا ان کا اعادہ ہوتا رہتا ہے۔ فرض کرو، کہ تم جنگل میں جا رہے ہو، کہ تمہاری نظر کسی عجیب و غریب چیز پر پڑتی ہے۔ یہاں تمہارے تجربے میں اس جذبی کیفیت کی آمیزش ہوتی ہے، جس کو ہم خوف کہتے ہیں۔ اب فرض کرو، کہ تم اس کو دیکھتے رہتے ہو۔ تھوڑی ہی دیر کے بعد یہ کیفیت زائل ہو کر اس کیفیت کے لئے جگہ بناتی ہے، جس کو ہم استعجاب کہتے ہیں۔ اگر تم اب اس کو دیکھتے رہو، تو چونکہ تم اس شئے کو پوری طرح پہچان لیتے ہو، لہذا تمہاری تشفی ہو جاتی ہے، اور تم اپنا راستہ لیتے ہو۔ یہاں تغیر "قلبیتہ" داخلی ہے۔ شئے بعینہ وہی شئے رہتی ہے۔ جو احساسی ارتسامات کہ تم کو اس سے وصول ہوتے ہیں، ان میں بھی کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ لیکن تمہارا جذبی ردعمل، بلحاظ کیفیت، بدل جاتا ہے، اور تمہارے وقوف کے زیادہ موزوں ہو جانے کے بعد یہ بالکلیہ غائب ہو جاتا ہے۔ جذبی کیفیات کو ہم موضوعی صرف اس وجہ سے کہتے ہیں، کہ وہ شئے سے بے نیاز، اور آزاد، ہوتی ہیں۔ ان کے

مقابلے میں ہم احساسی کیفیات کو خارجی یا معروضی کہتے ہیں۔ اسی بنا پر ہم جذبی کیفیت کو "ایک جذبہ" کہنے لگ جاتے ہیں +

لیکن بعض اوقات "ایک جذبہ" اس وقت کے تمام ذہنی جسمانی عمل کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس لحاظ سے "ایک جذبہ" کے معنوں میں ہمارے اس وقت کے تجربہ کی جذبی کیفیت کے علاوہ اور بھی بہت کچھ شامل ہوتا ہے۔ ان دونوں معنوں میں سے ہر ایک جائز اور مباح معلوم ہوتا ہے، بشرطیکہ ہم شروع ہی میں یہ بتا دیں کہ ہم اس کو کس معنی میں استعمال کریں گے۔ دوسرے معنی ان واقعات پر مبنی ہیں:۔ (۱) جذبی تجربہ کی ہر قسم کے ساتھ بالعموم جسمانی تغیرات بھی ہوتے ہیں، جو "مظاہر جذبہ" کہلاتے ہیں۔ اور (۲) عضوئے کی ہر جذبی تحریک، جذبی کیفیت اور اس کے جسمانی مظاہر کے علاوہ، ایک تیسرے قابل تمیز جزو کو بھی شامل ہوتی ہے، جو جذبات کی بحثوں میں اکثر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ ہماری مراد مجموعی تجربہ کے طلبی جزو سے ہے۔ اب ہم اسی پر غور کریں گے اور ہماری یہ انتہائی کوشش ہوگی، کہ ہمارا تفکر سلجھا ہوا اور صاف ہو +

طلب بحیثیت تجربہ کی ایک صورت کے

یہاں تک میں نے طلب، یا جدوجہد، پر ہیجان اور خواہش کے زیر عنوان بحث کی ہے، اور اس کو میں نے تمام ذہنی فعلیت کا ایک جزو یا پہلو کہا ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ طلب، ذہنی فعلیت اور تمام کردار میں اپنے آپ کو ایک غایت کے لئے مستقل جدوجہد کی صورت میں ظاہر کرتی ہے، اور اس جدوجہد میں وسائل برابر بدلتے رہتے ہیں۔ ہم نے اس کردار کو اس توانائی کا مظہر سمجھا ہے جس کا عمل ایک غایت رکھتا ہے، اور اسی لئے یہ توانائی ان تمام توانائیوں سے مختلف ہوتی ہے، جو از روئے طبیعیات میکانکی طور پر عمل کرتی ہیں۔ یہاں ہم کو اس بات پر زور دینا ہے، کہ اس توانائی کو ہم صرف اُن

خصوصیات کے مشاہدے کی بناء پر ہی متصور نہیں کرتے جو کردار کی علامات ہیں اور جن کی وجہ سے کردار اور باقی تمام میکانکی اعمال میں فرق کیا جاسکتا ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ہم اس کو جد و جہد کے اپنے ذاتی تجربے کی بنا پر بھی متصور کرتے ہیں +

جب ہم جد و جہد کرتے ہیں تو ہم کو اس جد و جہد کا بلا واسطہ تجربہ ہوتا ہے اور یہ طلبی تجربہ جو کسی نہ کسی حد تک ہمارے ہر تجربہ میں بطور ایک عنصر کے شامل ہوتا ہے باعتبار قوت یا شدت ہماری جد و جہد کے شدت کے ساتھ بدلتا رہتا ہے۔ یہ قابل تمیز ہے یا مطالعہ باطن سے اس کی شناخت کی جاسکتی محض اس وجہ سے کہ یہ اس طرح متغیر ہوتا ہے۔ اگر یہ تمام تجربہ کا ایک غیر متغیر عنصر ہوتا یعنی یہ کہ اس میں بلحاظ کیفیت و شدت کوئی فرق نہ پڑتا تو ہم کو اس کا بالصراحت وقوف کبھی بھی نہ ہوسکتا۔ یہ کیفاً بھی بدلتا ہے یا نہیں اس کا فیصلہ بہت مشکل ہے۔ لیکن اس کی شدت کے اختلافات تو بالکل عیاں ہوتے ہیں۔ یہ شدت اقل قلیل اس وقت ہوتی ہے جب ہم بحالت سکون یا بحالت بے ہنگی ہوتے ہیں اور یہ کثیر ترین اس وقت ہوتی ہے جب ہم ہوشیار اور چوکنے ہوتے ہیں اور جسمانی فعلیت یا محض ذہنی فعلیت کی مدد سے کسی غایت کے حصول کی کوشش کرتے ہیں۔ اس کا بالکل واضح اور صریحی تجربہ تو اس وقت ہوتا ہے جب کسی ایسی ناقابل ضبط "طلب" یا خواہش کی تحریک ہوتی ہے کہ جس کی ہم تشفی نہیں کرسکتے اور جو ہم کو نہ چین سے بیٹھنے دیتی ہے نہ اور اشیا کی طرف توجہ کرنے کی اجازت دیتی ہے +

تجربہ کا یہ عنصر مطالعہ باطن کے لئے اس قدر نازک اور گریزپا ہے کہ اکثر ماہرین نفسیات نے اس کو نظر انداز کردیا ہے۔ بعض البتہ ایسے ہیں جو اس کی حقیقت کے قائل ہیں لیکن یہ اس کو احساسی تجربہ کی محض ایک صفت یا کیفیت کہتے ہیں۔ چنانچہ جیمس نے اس احساسی نفسیات کی خاطر جس کو اس نے اپنی ولایت میں لیا ہے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ہمارا تمام طلبی

تجربہ احساسی تجربہ کی محض ایک قسم ہے۔ اس احساسی تجربے کو وہ حرکی احساسات کہتا ہے۔ اس نے دکھایا ہے کہ جب ہم جسمانی کوشش سے کوئی شدید جدوجہد کرتے ہیں، تو عضلات کا شدید فعل عضلات مفاصل و رباطات کے احساسی اعصاب میں شدید تہیج کا باعث ہوتا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ اس طرح پیدا ہونے والی احساسی کیفیات جدوجہد کے اس تجربہ کا جوہر ہیں، اور جس قدر شدید ہماری کوشش ہوتی ہے، اسی قدر زیادہ شدت اِن کیفیات میں ہوا کرتی ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ جب ہم نام نہاد خالص ذہنی کوشش کرتے ہیں، تو اس کوشش کے ساتھ بھی بعض عضلات کی کشیدگیاں ہوتی ہیں، کہ جن سے کوئی بڑی حرکات تو پیدا نہیں ہوتیں لیکن ان سے بھی ایک ایسی شدت کے حرکی "احساسات" پیدا ہوتے ہیں، جو ہماری کوشش کی قوت کے متناسب ہوتی ہے۔ وہ اس عقیدے کی طرف مائل ہے، کہ ان خالصتہً ذہنی فعلیتوں میں "کوشش کی حسیت" اُن "احساسات" کے ہم معنی ہے، جو کھوپڑی، ماتھے، گلے، اور آلہ تنفس کے دیگر حصوں کے عضلات سے پیدا ہوتے ہیں[1]۔ اس معاملہ میں بہت سے ماہرین نے جیمس کا اتباع کیا ہے

مسئلہ زیر بحث بہت نظری ہے۔ نفسیات اس کو حل کئے بغیر بھی بہت ترقی کر سکتی تھی۔ جیمس کا دعویٰ تھا کہ اس کا عقیدہ خود اس کے اپنے مطالعہ باطن پر مبنی ہے۔ لہٰذا ظاہر ہے، کہ اگر جیمس جیسا ماہر نفسیات اپنے مطالعۂ باطن کو اس سوال کے احساسی Sensationist جواب کا ضامن گردانتا ہے، تو پھر مخالف عقیدے کے حامی اس کو محض

---

[1] میں نے کہا ہے کہ جیمس "اُس عقیدے کی طرف مائل" ہے، اس وجہ سے کہ اگرچہ اس کی احساسی نفسیات میں طلبی تجربے کو کوئی جگہ نہ مل سکتی تھی لیکن اخلاقی بنا پر وہ روحانی قوت، یا کوشش کا قائل تھا۔ اسی لئے اس نے اس مسئلہ کو نفسیات میں زیر بحث ہی چھوڑ دیا۔ (مصنف)

مطالعۂ باطن کے فیصلے کی طرف مراجعہ کرکے ثابت نہیں کر سکتے۔ میری طرح وہ بھی صرف اس بات کی شہادت دے سکتے ہیں کہ ان کی کوشش کی حس، عضلی کشیدگیوں سے بے نیاز ہو کر بھی بدل جا سکتی ہے، اور یہ کہ بعض اوقات ان کو شدید ذہنی کوشش کا وقوف ہوتا ہے، حالانکہ عضلات میں سے کسی میں بھی اتنے درجے کی کشیدگی معلوم نہیں کی جا سکتی۔ جو لوگ کہ اس عقیدے کے حامی ہیں کہ "کوشش کی حس" تمام احساسی تجربے سے بالکل مختلف ہے وہ اس بات کو تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ جسمانی کوشش میں عضلات کی کشیدگی سے فی الواقع ایسی احساسی کیفیات حاصل ہوتی ہیں جن کی شدت ہماری جد وجہد کی شدت کے متوازی ہوتی ہے، اور یہ کہ عقلی قسم کی شدید کوشش میں بھی ہماری بھویں سکڑ جاتی ہیں اور ہمارے اعمال تنفس متغیر ہو جاتے ہیں۔ لیکن دو قسموں کی قوی شہادت ہمارے عقیدے کی تائید کرتی ہے۔ اول۔ بعض اوقات ہمارے عضلات نہایت قوت کے ساتھ سکڑتے ہیں اور ان سے نہایت شدید حرکی احساسات پیدا ہوتے ہیں لیکن ہم نہ کوئی کوشش کرتے ہیں اور نہ ہم کو "کوشش کی کسی حس" کا احساس ہوتا ہے۔ اس کی مثال ہم کو عضلی تشنج میں ملتی ہے یا اس حالت میں جب ایک برقی رو کی وجہ سے ہمارا کوئی عضلہ نہایت شدت کے ساتھ سکڑتا ہے۔ ایسے مواقع پر ہم تابحد امکان اپنے اعضاء کے توڑ مروڑ کا محض تماشا دیکھا کرتے ہیں اور ہم میں "کوشش کی کوئی حس" پیدا نہیں ہوتی۔ یا ہم اپنے عضو کو سیدھا کرنے یا برقی رو کی تکلیف کو برداشت کرنے یا اس سے بھاگنے یا مطالعہ باطن سے اپنے اوپر اس کے اثرات کی تحلیل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان تمام صورتوں میں ہماری "کوشش کی حس" عضلات کے سکڑنے کی قوت کے متوازی نہیں بلکہ ہماری ذہنی کوشش کے متوازی ہوتی ہے +

دوسری قسم کی شہادت جس سے اس عقیدے کی تائید ہوتی ہے مریضوں کی حالت پر غور کرنے سے ملتی ہے۔ چنانچہ اگر کسی

شخص کو سخت صدمہ پہنچتا ہے، تو اس پر غشی کی سی حالت طاری ہو جاتی ہے، اور سست نبض اور تنفس کے علاوہ زندگی کی تمام علامات غائب ہو جاتی ہیں[1]۔ لیکن جب اس کی اصلی حالت عود کر آتی ہے، تو وہ بیان کر سکتا ہے کہ اس تمام عرصہ میں اس کے ذہن میں نہایت شدید ذہنی فعلیت تھی۔ ایک نہایت شدید ذہنی تنازع اس کو تنگ کر رہا تھا یا شدید خوف اس پر مسلط تھا جس کی وجہ سے اس کی تمام حرکات رک گئی تھیں، یا وہ یاد کرنے کی کوشش نہ کر سکتا تھا[2]۔

بعض مصنفین نے طلبی تجربے کی ماہیت کے سوال کو ایک اور سوال یعنی مزعومہ "فعل عصبی کی حسیات" کی حقیقت کے سوال کے ساتھ خلط ملط کیا ہے۔ وونٹ، اور دیگر ماہرین کا خیال تھا کہ "فعل عصبی کی حسیات" تجربے کی وہ کیفیات ہیں جو "احساسات" کے بالکل مماثل ہیں۔ ان دونوں کیفیات میں ان کے نزدیک فرق یہ ہے کہ "احساسات" تو اس عصبی رو کا نتیجہ ہوتے ہیں جو احساسی اعصاب اور آلات حس سے دماغی قشر میں داخل ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف "فعل عصبی کی حسیات" اس عصبی رو کا نتیجہ ہوتی ہیں جو حرکی اعصاب کے راستے دماغ سے خارج ہوتی ہے ہمیں اس کا اعتراف ہے کہ جیمس نے "فعل عصبی کی حسیات" کے اس تخیل کے خلاف نہایت پرزور اور کامیاب دلائل پیش کئے ہیں لیکن بدقسمتی سے "فعل عصبی کی حسیات" کے انکار نے کوشش کی حس کو

---

[1] چنانچہ جنگ عظیم میں۔ میں نے دیکھا ہے کہ اس طرح کے بہت سے سپاہیوں میں تمام گہرے اضطرابات غائب ہو جاتے ہیں، اور تمام اعضاء ڈھیلے پڑ جاتے ہیں۔ اس حالت سے ثابت ہوتا ہے کہ حرکی قسم کی تمام احساسی کیفیات غائب ہو جاتی ہیں، یا کم از کم یہ کہ ان کی شدت قلیل ترین ہو جاتی ہے۔ ان میں سے بعض نے اس غشی کی سی حالت کے عرصے میں اپنی ذہنی فعلیت کو مجھ سے بیان کیا ہے۔ قابل غور بات یہ ہے کہ یہ لوگ ان واقعات کو بھی بیان کرتے تھے جو ان کے قریب وقوع پذیر ہو رہے تھے یہی خصوصیت ان کے بیانات کی صداقت پر شاہد عادل ہے، اور میرے نزدیک ان بیانات کی بنیادی صحت میں شبہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں (مصنف)

[2] مقابلہ کرو اس قول کا مسٹر حنا Mr. Hanna کے اس تجربہ سے جو اس کو اسی حالت میں ہوا، اور جس کو اس نے بیان کیا ہے۔ یہ شخص ڈاکٹران سڈس Sidis اور گڈ ھارٹ Goodhart کی "شخصیت کثیرہ" Multiple Personality کا ہیرو ہے۔ (مصنف)

احساسی عقیدہ کا اقرار لازم نہیں آتا۔ اگر ہم "فعلِ عصبی کی حیات" سے انکار کر دیں، اور "کوشش کی حس" کے احساسی عقیدہ کو تسلیم کر لیں، تو پھر ہم کو یہ بھی ماننا پڑے گا، کہ جب تک کہ ہمارے عضلات سکڑتے نہیں ہیں، اس وقت تک ہم نہیں جانتے، کہ ہماری کوشش کس درجے پر ہے، یا ہونی چاہئے۔ لیکن یہ خیال بداہتہً لغو ہے۔ اس بات کی صداقت بالکل ظاہر ہے، کہ اکثر اوقات ہم ایک حرکت صادر کرنے سے قبل اس کو ایک خاص قوت و طاقت سے صادر کرنے کا ارادہ کرتے ہیں۔ اب اگر ہمارا اخیر کی آلہ ہمارے ارادے کو پورا کرتا ہے، تو یہ کہنا غلط نہ ہوگا، کہ ہم اپنے جسمانی فعل کو شروع کرنے سے قبل ہی اپنی عضلی کوشش کی قوت کو معلوم کر لیتے ہیں۔ لہٰذا "فعلِ عصبی کی حیات" کا انکار "کوشش کی حس" کے احساسی عقیدے کے خلاف ہمارے استدلال کو اور قوی تر بناتا ہے۔

اب احساسیت کے لئے ایک سہارا اور باقی رہ جاتا ہے، اور وہ بالعموم اسی پر تکیہ کرتی ہے۔ اس کا حامی کہ سکتا ہے، کہ جب ہم کسی قوی یا ضعیف عضلی کوشش کا ارادہ کرتے ہیں، تو اس ارادہ کا جوہر وہ مخیلہ ہے، جو بلحاظ کیفیت، عضلی کشیدگی کے اُن قوی یا ضعیف "احساسات" کا مقابل ہے، جو ان عضلات کے کام کرنے کے وقت حاصل ہوتے ہیں۔ قائل احساسیت کے اس آخری سہارے کو توڑنے کے لئے صرف یہ بیان کر دینا کافی ہے، کہ اگر ایسی مثالوں میں ہمارے طلبی تجربے، ہماری کوشش کی حس، کا جوہر صرف یہ ہے، کہ ہم اس حرکی احساسی تجربے کو اپنے تخیل میں لاتے ہیں، جو ہمارے عضلی فعل کا نتیجہ ہوگا، تو ایک کمزور حرکت کا تخیل اس حرکت کے کمزور ارادے کا ہم معنی ہوگا، اور قوی حرکت کا تخیل اس کے قوی ارادے کے برابر ہوگا۔ لیکن صورتِ حال یہ نہیں۔ ہم ایک کمزور عضلی فعل کا قوی ارادہ کر سکتے ہیں، اور اسی طرح

کسی قوی عضلی فعل کو صادر کرنے کا ارادہ بالکل ضعیف ہو سکتا ہے، اور کوشش کی حس اس میں سے بالکلیہ غائب ہو سکتی ہے۔ کوشش کی مختلف شدتوں کے یہ دونوں تجربات ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ رہ سکتے ہیں۔ ہماری کوشش (اور ہماری "کوشش کی حس") اور ان عضلی کشیدگیوں میں کوئی مستقل تعلق نہیں ہوتا جو ہم پیدا کر رہے ہیں یا جن کو پیدا کرنے کا ہمارا ارادہ ہے۔ اس کی بہترین مثال شاید ہم کو اس حالت میں ملتی ہے۔ جس میں ہم سخت کوشش کے بعد اپنے جسم کو اس وقت بالکل ساکن رکھتے ہیں، جب گرد و پیش کے حالات ہماری جسمانی فعلیت کی تحریک کرتے ہیں۔ اسی طرح فرض کرو کہ ہم جمناسٹک کا کوئی کرتب کرتے ہیں۔ اگر ہماری صحت عمدہ ہے اور ہم کو اس کی خوب مشق ہے، تو اس کرتب کے کرنے میں کوشش بالکل محسوس ہی نہیں ہوتی، بلکہ ہم کو لطف آتا ہے، حالانکہ اس میں عضلی فعل بہت قوی ہوتا ہے۔ اس کے مقابلے میں فرض کرو، کہ ہم دائیں ہاتھ سے کچھ لکھتے ہیں، اور بائیں سے اس وقت کوئی دوسرا آسان کام کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس میں عضلی حرکات بالکل ضعیف ہوتی ہیں لیکن اس میں "کوشش کی حس" بہت قوی ہو سکتی ہے۔ اس کے علاوہ اس کام سے تکان بھی بہت جلد پیدا ہوتا ہے۔ اسی کوشش کی اس شدید حس پر غور کرو، جس کا تجربہ ہم کو اس وقت ہوتا ہے جب ہم شب بیداری کے بعد ایک نہایت پھیکا اور خشک لکچر سننے کی کوشش کرتے ہیں، یا جب سردیوں کے دنوں میں صبح کے وقت پوری طرح آنکھ کھلنے سے قبل ہم کو اٹھنے پر مجبور کیا جاتا ہے +

مختصر یہ کہ ذہنی کوشش اور طلب کو جسمانی کوشش کے ہم معنی نہیں کہا جا سکتا اور ہمارے کوشش کے تجربے کو کسی احساسی یا تخیلی عناصر یا کیفیات میں تحویل نہیں کیا جا سکتا +

جذبی تحریک میں طلبی تجربہ

کسی فعل کی طرف محسوس ہیجان کا دوسرا نام طلبی تجربہ ہے۔ اس کا احساس، یا تجربہ میں اس کا ظہور، ہیجان کی قوتِ عمل کے تناسب سے ہوتا ہے۔ اس کی بہت سی صورتیں ہوتی ہیں مثلاً کسی غیر معروف غایت کی "طلب" ایک معین غایت کی خواہش، خواہشات کا تعارض و تصادم، تصمیم، انتخاب، اور ارادہ۔ پھر جب ہم غایت رسی کی خاطر کام میں مشغول ہوتے ہیں، یہ مشغولیت محض فکر کی صورت میں ہو، یا جسمانی فعلیت کی شکل میں، تو مطالعہ باطن کے لئے اس طلبی تجربہ میں عضلی کشیدگیوں سے پیدا ہونے والی حرکی احساسی کیفیات بھی شامل ہو جاتی ہیں، اور اس طرح اس کی شکل بدل جاتی ہے۔ اب یہ محسوس ہیجان تمام جذبی تجربات میں موجود ہوتا ہے۔ جب ہم کو ڈر لگتا ہے، تو ہم میں خوف انگیز چیز سے دور بھاگنے کا ہیجان ہوتا ہے۔ جب ہم کو غصہ آتا ہے تو ہم میں اس چیز پر حملہ کرنے کا ہیجان ہوتا ہے، جو ہمارے غصہ کا باعث ہوئی ہے۔ جب ہم کو تعجب ہوتا ہے، تو ہم میں اس چیز کے قریب آنے کا ہیجان ہوتا ہے، جو تعجب انگیز ہے۔ یہ صحیح ہے، کہ مطالعہ باطن سے ہم کو اس ہیجان کا علم اس وقت نہیں ہوتا جب ہم اپنے آپ کو اس کے ہاتھوں میں دے دیتے ہیں، بلکہ اس وقت ہوتا ہے، جب ہم اس کو روک لیتے ہیں، یا معطل کر دیتے ہیں، اور اپنی توجہ اس شئے سے ہٹا کر خود اپنی طرف منعطف کرتے ہیں۔ لیکن یہ صورت ہمارے جذبی تجربات ہی کے ساتھ مخصوص نہیں، مطالعہ باطن کے ذریعہ ہمارا تمام وقوف ایسا ہی ہوا کرتا ہے۔

اگر ہم جذبی تجربہ میں سے کوئی اور تغیر پیدا کئے بغیر اس طلبی عنصر کو خارج کر سکتے، تو یہ تمام کا تمام تجربہ ہی بالکل بدل جاتا۔ ہم کسی شئے پر فکر کرتے، اور اس فکر میں جذبی کیفیت کی رنگ آمیزی ہوتی۔ لیکن یہ تمام تجربہ بالکل مختلف ہوتا، معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ اس کی جان نکل چکی ہے، یہ خالی اور غیر حقیقی ہے۔ یہ نقلی جذبہ نظر آتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم جذبی تجربہ کو بیان، یا اس پر بحث، کرنے میں

اس طلبی جزو کو نظر انداز نہیں کر سکتے۔ کسی فعل کی طرف ہیجان کا جذبہ کی لازمی خصوصیت ہونا روزمرہ گفتگو اور ادبیات دونوں کے نزدیک مسلم ہے۔ چنانچہ ہم کہا کرتے ہیں کہ غصہ یا خوف، ہم کو یہ یہ کرنے پر مجبور کرتا ہے۔

جذبہ ہیجان، اور جسمانی انضباطات

صرف ایک طریقہ ہے، جس سے ہم "جذبات" کی اس ہیجانی قوت کی قابل فہم توجیہہ کر سکتے ہیں، اور اس کو ذہنی حیات اور ساخت کے باقاعدہ بیان کا ہم پلہ بنا سکتے ہیں۔ یہی وہ طریقہ ہے جس کی نشان دہی چارلس ڈاروِن نے کی[1] اور جس کو میں نے اپنی کتاب "نفسیات عمرانی" (سوشل سائیکالوجی) میں اختیار کیا ہے۔ طریقہ یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم کر لیں، کہ وہ تمام جسمانی تغیرات، جن کو ہم "مظاہر جذبات" کہتے ہیں، دراصل تطابقات ہیں، جو جسم اور اس نوع کی مخصوص جبلی فعلیت کے شئون میں پیدا ہوتے ہیں۔ جبلی فعلیت کی ہر صورت اپنے کامیاب اور موثر ترین صدور کے لیے جسم کے تمام حصوں اور آلات کے تعاون کی محتاج ہوتی ہے کیونکہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، ایک جبلی فعل جو ہر آایک "مجموعی" رد عمل ہوا کرتا ہے، اور جسم کے ہر حصے کے اعمال جوارح یا دیگر حصوں کی اُن حرکات کے تابع ہوتے ہیں، جو بلاواسطہ طور پر طبعی غایت کے حصول میں مدد دیتی ہیں۔ یا جسم کے ہر حصے کے یہ اعمال اس طرح متطابق ہوتے ہیں کہ جوارح وغیرہ کی اِن حرکات میں مدد دیتے ہیں، یا ان کا تکملہ کرتے ہیں۔ چنانچہ جب بچ نکلنے

---

[1] دیکھو اس کی کتاب "Expression of the Emotion in Men and Animals"

اس میں شبہ نہیں، کہ اگر ہم میکانکی نظریے کی خاطر اس واقعہ کو نظر انداز، یا اس سے انکار، کر دیں، کہ جذبہ اور ہیجانِ فعل میں بہت تلازم ہے، تو پھر ان کے باہمی تعلق کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا۔ (مصنف)

کی جبلت تہیج ہوتی ہے، تو اس کا ہیجان اپنے آپ کو اولاً اور زیادہ تر، تیز تنقل کی صورت میں ظاہر کرتا، اور اسی کی مدد سے اپنی غایت کو پہنچتا ہے۔ لیکن ان تنقلی حرکات (بھاگنا، اڑنا، تیرنا، وغیرہ ذالک) میں کثیر ترین کامیابی پیدا ہونے کے لئے ضروری ہے، کہ تمام حشوی آلات[۱] مناسب طریقے سے منضبط ہوں۔ دل اور تنشش کا عمل تیز تر ہونا چاہئے۔ آلات ہضم و افراز[۲] اور جلد کی شریانوں کے سکڑنے سے ان کا خون تنشش، عضلات اور دماغ میں منتقل ہو جانا چاہئے۔ مثانہ اور آنتیں خالی ہو جانی چاہئیں۔ آنکھ کی پتلی پھیل جانی چاہئے تاکہ میدان بصارت کے ہر حصے سے کثیر ترین روشنی آنکھ میں داخل ہو سکے۔ یہ تمام انضباطات اس مجموعی ردعمل کے خصوص، یا ان کی خصوصیات کے طور پر، فی الواقع ہو بھی جاتے ہیں، جو بچ نکلنے کا جبلی کردار ہے۔

ان آلات میں سے ہر ایک کے عمل کا انضباط ایک عامل عصبی مشین کے ذریعہ ہوتا ہے۔ یہ مشین اس مجموعی خلقی مشین کا حصہ ہوتی ہے، جس کے واسطے سے جبلی ہیجان بہت آسانی اور تیزی کے ساتھ ظاہر ہو جاتا ہے۔ پھر جب کوئی جبلت متہیج ہوتی ہے، تو ان مختلف عضویاتی مشینوں میں فعلیت پیدا ہوتی ہے، اور اس فعلیت کی شدت جبلی ہیجان کی شدت کے متناسب ہوتی ہے۔ ان ہی اثرات کے مجموعے کو ہم جذبۂ خوف کا مظہر کہتے ہیں۔ پھیلی ہوئی پتلی، گڑی ہوئی نگاہ، خشک منہ، رکا ہوا عمل ہضم، زرد جلد، تیز نبض اور تنفس، پیشاب کا خطا ہونا، یہ سب خوف کی علامات ہیں، اور یہ سب مل کر خوف کا غیر مشتبہ مظہر بنتے ہیں۔ علامات کے اس مجموعہ کی بنا پر ہم وثوق کے ساتھ خوف کی شناخت کر سکتے ہیں، یہ خوف کسی دوسرے شخص میں پیدا ہوا ہو یا خود ہم میں۔ یہ شناخت اس وقت بھی ہو جاتی ہے، جب وہ شخص سخت کوشش کے بعد تنقلی حرکات، یا چیخ، دبا لیتا ہے۔ یہ چیخ ہمارے منہ سے اس وقت

---

[۱] Visceral organs

[۲] Secretion

نکلتی ہے، جب یہ جبلت اچانک ہیجان ہوتی ہے۔

زمانہ حال میں ماہرین عضویات، اور خصوصاً پروفیسر ڈبلیو بی۔ کینن نے ثابت کیا ہے کہ مجموعی جبلی ردعمل ایک اور ایسے نازک، اور قابل تعریف، انضباط کو شامل ہوتا ہے، جو ان اولی جسمانی انضباطات کی تائید، اور ان کا تکملہ کرتا ہے۔ یہ ثانوی انضباط کیمیاوی ذرائع سے ہوتا ہے چنانچہ بچ نکلنے کی جبلت کے ہیجان سے ایک عصبی رو فوق الکلیہ غدود[1] تک جاتی ہے۔ یہ غدود خون میں ایک مرکب مادہ ایڈریسنلین[2] داخل کرتے ہیں۔ اس مادے کا اثر براہ راست مختلف بافتوں پر ہوتا ہے۔ اس اثر کی وجہ سے ان کی اس طرح تحریک ہوتی ہے کہ وہ اپنی اس قسم کی فعلیت کو جاری رکھتی ہیں، جو ان کے اپنے اعصاب کا نتیجہ ہوتی ہے۔ منجملہ دیگر اثرات کے اس کا ایک اثر یہ ہوتا ہے، کہ وہ گلائی کوجن[3]، جو جگر میں جمع ہوتی ہے، شکر میں بدل جاتی ہے۔ یہ شکر بہت جلد خون میں حل ہو کر عضلات میں جا پہنچتی ہے۔ یہی شکر ان عضلات کی مخصوص خوراک ہے۔ اب چونکہ یہ عضلات اپنی خوراک کو بہت زیادہ مقدار میں حاصل کر لیتے ہیں، لہذا یہ بے انتہا کامیابی کے ساتھ اپنی فعلیت جاری رکھ سکتے ہیں۔

جسمانی آلات کے ان ثانوی انضباطات کو ڈارون نے "کارآمد متلازم افعال" کہا ہے۔ ہر جبلت اپنے مخصوص کارآمد متلازم افعال" رکھتی ہے۔ اُن جبلتوں میں تو یہ بکثرت اور بشدت پائے جاتے ہیں، جن میں کثیر ترین امکانی کامیابی کے ساتھ غایت رسی کے لئے فوری اور کثیر ترین جسمانی فعلیت کی ضرورت ہوتی ہے۔ بچ نکلنے کی جبلت اور لڑائی کی جبلت اس کی خاص مثالیں ہیں۔ ابھی

---

[1] (Suprarenal Glands) چھوٹے چھوٹے غدی مجموعات ہیں، جو گردوں کے پاس واقع ہوتے ہیں (مصنف)

[2] Adrenalin

[3] Glycogen

وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ غصہ اور خوف کے جذبات کے مظاہر سب سے زیادہ شدید، فوری اور ناقابل ضبط ہوتے ہیں۔ ان کے مقابلے میں جو جبلتیں کہ "بوقتِ فرصت" اپنی غایت کو پہنچتی ہیں، اور جن میں کم فوری اور کم شدید جسمانی فعلیت شامل ہوتی ہے ان کے ساتھ وہ جذبات ہوتے ہیں، جن کے مظاہر کم پیچیدہ، کم شدید، اور کم مخصوص ہوتے ہیں۔ چنانچہ استعجاب کی جبلت ایسی ہے جو کم و بیش آہستہ آہستہ اور خاموشی کے ساتھ "کام کر سکتی" یا کرنے پر مجبور ہے، اور اس کو کسی شدید عقلی فعل کی بھی ضرورت نہیں۔ اسی وجہ سے اس کے جسمانی مظاہر مقابلۃً سادہ اور معدودے چند، اور اس لیے لڑائی کی جبلت کی نسبت کم مخصوص ہوتے ہیں۔ پھر غولی، یا اجتماعی، جبلت، غایت رسی کے لئے، کسی بہت زیادہ مخصوص طرز عمل کی محتاج نہیں ہوتی، اور نہ اس کو بہت زیادہ فوری، یا قوی، فعل کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے اس جبلت کے ساتھ عصبی مشینوں کا کوئی ایسا پیچیدہ نظام نہیں، کہ جو مختلف جسمانی آلات میں انضباط پیدا کرے۔

اب اگر ہم ان تمام انسانی جبلتوں کا جائزہ لیں، جن کو ہم نے باب پنجم میں بیان کیا ہے، اور اس کے ساتھ ہی ان جذبی تحریکات کو نگاہ میں رکھیں، جو اِن مختلف جبلتوں کی کارفرمائی کا لازمہ ہوتی ہیں، تو ہم کو جسمانی انضباطات (جن سے ایک مجموعی جبلی ردِ عمل مرکب ہوتا ہے) کی پیچیدگی اور مخصوصیت، اور ان جذبی تحریکات کی کیفیت کی علیحدگی اور مخصوصیت میں ایک قریبی مطابقت نظر آتی ہے۔ ہم ان جبلتوں کو جسمانی انضباطات کی پیچیدگی کے لحاظ سے ایک نزولی سلسلہ میں مرتب کر سکتے ہیں۔ اس ترتیب پر نظر ڈالنے سے ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ان کے مقابلے کی جذبی تحریکات کی کیفیات بلحاظ مخصوصیت، نزولی سلسلہ میں مرتب ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ روزمرہ گفتگو میں اس سلسلہ کے اوپر کے حصے کی کیفیات کے لئے تو معین نام یا بہت سے مترادفات ہیں، لیکن نچلے سرے کی کیفیات کے لئے کوئی مخصوص نام نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس سلسلے کے اوپر کے حصے کی جبلتوں کے ساتھ جو جذبی کیفیات ہوتی ہیں، وہ اسی آسانی کے ساتھ شناخت کی جا سکتی ہیں، جس آسانی کے ساتھ کہ ان جبلی تحریکات کی

علامات یا جسمانی مظاہر کی شناخت ہوتی ہے۔ اس کے بخلاف نچلے حصہ کی کیفیات ان کے جسمانی مظاہر کی طرح کم مخصوص ہوتی ہیں۔ اب اگر ہم کو اپنے نفسیاتی اغراض کے لئے ان کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہو تو پھر ہم کو ان کے نام اختراع کرنے پڑتے ہیں یا جہاں کہیں کوئی قابل شناخت جذبی کیفیت نہیں ہوتی تو پھر ہم کو "۔۔۔۔ کی حسیت" کا جملہ استعمال کرنا پڑتا ہے۔ یہ دونوں فہرستیں میرے نزدیک حسب ذیل صورت کی ہوں گی اگرچہ دیگر مصنفین ان کو ذرا اور مختلف طریقے سے مرتب کر سکتے ہیں :-

جبلتوں کے نام (خطوط وحدانی میں مترادفات ہیں)	ان جذبی کیفیات کے نام جو جبلی فعلیت کے ساتھ ہوتی ہیں
۱۔ بچ نکلنے کی جبلت (تحفظ ذات، اجتناب خطرے کی جبلت)	خوف (دہشت، ہول، دہل، کھٹکا، لرزہ)
۲۔ لڑائی کی جبلت (حملہ، لڑاکا پن)	غصہ (غضب، قہر، طیش، ایذا، خفگی، ناراضگی
۳۔ دفع (کراہیت)	نفرت (متلی، کراہیت، گھن)
۴۔ والدینی (حفاظتی)	نازک جذبہ (محبت، رقت، نازک حسیت)
۵۔ مرافعہ	تکلیف (بے بسی کی حسیت)
۶۔ جفتی کھانا (جماع، تناسل، شہوانی)	شہوت (شہوانی جذبہ، یا تحریک جسے بعض اوقات محبت کہتے ہیں۔ اس لفظ کا یہ استعمال بالکل ناموزوں اور بہت گمراہ کن ہے)
۷۔ استعجاب (تحقیق، انکشاف، تفحص)	تعجب (راز، اجنبیت، نامعلومیت کی حسیت، حیرت)
۸۔ (خود تذلیلی یا تذلل)	محکومیت (کمتری، عبادت، عاجزی، لگاؤ، فرمانبرداری کی حسیت، سلبی احساس نفس[1])

---

[1] Negative self feeling

۹۔ اثبات (خودنمائی) — عجب، تعظم، برتری، حاکمیت، تبختر، تسلط کی حسیت، ایجابی احساس ذات۔

۱۰۔ اجتماعی، یا غولی جبلت۔ — تنہائی، اکیلے پن، کی حسیت

۱۱۔ تلاش خوراک، (شکار کرنا) — اشتہا، یا محدود معنوں میں "طلب"

۱۲۔ اکتساب (جمع کرنے کی جبلت) — مالکیت، قبضہ کی حسیت (حفاظتی حسیت)

۱۳۔ تعمیر — خلاقیت، بنانے، پیدا کرنے، اجتہاد کرنے، کی حسیت۔

۱۴۔ ہنسی — تفریح (خوش مزاجی، بے پروائی، ڈھیلا ڈھالا پن)

کھجانے، چھینکنے، کھانسنے، اور پیشاب، یا پاخانہ، کرنے، کی چھوٹی چھوٹی جبلتیں، یا اعتبار جسمانی مظاہر، اس قدر سادہ ہوتی ہیں، کہ ان کی کارفرمائی کے ساتھ جو تحریکات ہوتی ہیں، ان کو ہم مخصوص کیفیات نہیں کہہ سکتے، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے ہیجانات میں بہت قوی تہیج ہو +

اولی جذبات

یہ تو ظاہر ہے، کہ جذبی کیفیات کی یہ فہرست جذبے کی تمام، بہت زیادہ، منتظم مخصوص کیفیات کو شامل نہیں۔ ہم عنقریب ان دوسری جذبی کیفیات پر غور کریں گے، اور معلوم کرنے کی کوشش کریں گے، کہ ان کا تجربہ کن حالات میں ہوتا ہے۔ مذکورہ بالا فہرست کی کیفیات کو ہم اولی جذبی کیفیات کہہ سکتے ہیں، یا اگر ہم "جذبات" کو ہستیاں سمجھنے کے لئے تیار ہیں، تو پھر ہم کہہ سکتے ہیں، کہ یہ اولی جذبات ہیں +

ان اولی جذبی کیفیات اور مختلف جبلی ہیجانات کا تعلق بیں نے

سب سے پہلے اپنی کتاب "سوشل سائیکالوجی" میں بیان کیا تھا۔ اس وقت ہی سے بہت سے ماہرین نفسیات میرے اس عقیدے پر معترض ہیں کہ اولی "جذبات" جوہراً علامات ہیں کہ جن سے جبلی ہیجانات کی کارفرمائی کا پتہ چلتا ہے لیکن میرے نزدیک ان اعتراضات میں سے کوئی بھی وقیع نہیں۔ میرا خیال ایک غیر متعصب ذہن کے لئے اس قدر بدیہی اور صاف ہے کہ عام طور پر اختیار کر لیا گیا ہے[1]۔

مختصر یہ کہ اولی "جذبہ" کسی جبلی ہیجان کے عمل کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس کے جسمانی مظاہر سے ہمارے ابنائے جنس ہیجان کی نوعیت سے واقف ہو جاتے ہیں، اور اس طرح ان میں بھی یہی جبلی ہیجان وضع اور جذبی تحریک پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ جذبی کیفیت سے خود اس شخص کو اپنی تحریک کی نوعیت، اور فعل کی اس صورت کا علم ہو جاتا ہے جس کو صادر کرنے پر وہ مجبور

---

[1] ۔ کسی نفسیاتی اصول کے متعین بیان کی اور صورتوں کی طرح یہاں بھی کہا جا سکتا ہے کہ اس ضابطہ نے ماہرین نفسیات کو دو جماعتوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ ایک جماعت تو ان ماہرین کی ہے جو اس سے انکار کرتے ہیں، اور دوسری ان ماہرین کی جن کے نزدیک یہ اس قدر مانوس اور بدیہی ہے کہ وہ اس کو ایک عام بات، یا بدیہی حقیقت، سمجھتے ہیں۔ جب مقدم الذکر جماعت کے مصنفین جذبے اور جبلت کے تعلق کی بابت اس عقیدے پر اپنے اعتراض کی بنا بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو وہ زیادہ تر اس بدیہی صداقت پر اصرار کرتے ہیں، کہ اس جذبی تحریک کی کیفیات کا مناسب تخیل ناممکن ہے جو حیوانات کی جبلی فعلیتوں کا لازمہ ہوتی ہے۔ لیکن عرض یہ ہے کہ اگر ہم ان کا تخیل نہیں کر سکتے، یا ان کو موزوں نام نہیں دے سکتے، تو اس سے یہ کس طرح لازم آتا ہے، کہ وہ حیوانات ان کا تجربہ بھی نہیں کرتے۔ یہ مطالبہ، کہ ہم کو اس قابل ہونا چاہیے، فی نفسہ لغو ہے۔ یہ لغویت انتہائی ہوتی ہے، جب یہ مطالبہ کیڑوں کے جبلی افعال کے تعلق سے کیا جاتا ہے، جو بلحاظ ساخت، طرز زندگی، اور قومی تاریخ ہم سے اس قدر بُعد رکھتے ہیں۔ (مصنف)

ہے۔ فرض کیا جا سکتا ہے، کہ یہی موخرالذکر خصوصیت حیات ذہنی میں جذبی کیفیات کا وظیفہ ہے۔ ان کی وجہ سے ہم اپنی حالت کا اندازہ کرتے، اور اُن ہیجانات کو منضبط کرنے، ان کی ہدایت کرنے، اور ایک حد تک ان کو قابو میں لانے، کے قابل ہوتے ہیں، جو ہماری تحریک کر رہے ہیں، پھر اپنے ابنائے جنس میں ان ہی تجربات کے مظاہر کو دیکھ کر ہم ان کے آئندہ طرز عمل کو سمجھ، یا اس کی پیش بینی، کر سکتے ہیں۔ اس طرح سے ہم اس قابل ہو جاتے ہیں، کہ ان کے افعال کا مناسب تعاون، یا اندفاع، سے مقابلہ کریں۔ اگر وہ جذبی تحریکات، جو تمام جبلی ردِ اعمال کے ساتھ ہوتی ہیں، باعتبار کیفیت یکساں ہوتیں، تو ہم ضبطِ نفس میں کچھ ترقی نہ کر سکتے۔ اس قسم کا شخص دوسرے شخص کو آستینیں چڑھائے ہوئے اپنی طرف آتے دیکھتا، اور ممکن ہے، کہ اس سے اس کو ایک قوی ہیجان اور شدید تحریک کا احساس بھی ہوتا، لیکن اس کو یہ خبر نہ ہوتی، کہ وہ خود کس قسم کا فعل کرنے والا ہے۔ یہ خبر اس کو اس وقت ہوتی، جب یا تو وہ خود حملہ کرنے کے لئے آگے بڑھتا، یا میدان چھوڑ کر بھاگتا نظر آتا۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ وہ اس قابل نہ ہوتا، کہ حالات کی پیش بینی کر کے اپنے فعل کو زیر تصرف لے آتا، یا اس میں انضباط پیدا کر لیتا، اور اسی قسم کا تصرف و انضباط کردار کی اُن اعلیٰ صورتوں کی جان ہے، جسے اصلی معنوں میں "عمل" (Conduct) کہا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر تمام ابتدائی جذبی کیفیات تجربہ کی ایک صورت کے لحاظ سے بہت زیادہ مخصوص، متفرق، اور نمایاں، ہوتیں، مثلاً اگر یہ اتنی ہی مخصوص ہوتیں، جتنی کہ خوف، یا غصہ کی ہیں، تو ہم اپنے محرکاتِ افعال کے متعلق شاذ ہی شبہ، یا غلطی، میں رہتے۔

اس کا مطلب یہ ہے، کہ جذبی کیفیات کا وظیفہ وقوفی ہے۔ ان سے ماہیتِ اشیا کی طرف اشارہ نہیں ہوتا، بلکہ ہمارے ان ہیجانی ردِ اعمال کی ماہیت کی طرف اشارہ ہوتا ہے، جو ہم ان اشیا کے جواب میں کرتے ہیں۔ یہ گویا علم نفس اور ضبط نفس کی وقوفی بنا ہیں۔ ان معنوں میں یہ موضوعی ہیں، نہ کہ معروضی۔ ان کا وظیفہ وقوف ہے، لیکن اشیاء کا نہیں، بلکہ موضوع،

یا عضو ئے کی حالت یا فعلیت کا +

جیمس ولینگ کا نظریہ جذبات

اب ہم جیمس ولینگ کے مشہور نظریہ جذبات پر غور کرنے کے لیے تیار ہیں۔ اب ہم سمجھ سکتے ہیں کہ یہ کن معنوں میں صحیح ہے اور کس لحاظ سے غلط ہے۔ اس نظریہ کا نچوڑ یہ دعوی ہے کہ "جذبات" جوہراً "احساسات" کے ساتھ متحد الماہیت ہیں؛ یہ کہ "ایک جذبہ" بحیثیت محسوس یا بحیثیت جذبی کیفیت اس احساسی تجربہ کا ایک بے ترتیب سا مجموعہ یا مرکب ہے، جو ان احساسی ارتسامات کا نتیجہ ہوتا ہے جو جسم کے مختلف آلات میں واقع ہونے والے اعمال سے پیدا ہوتے ہیں، اور یہ کہ ہر جذبے کی قابل امتیاز کیفیت، اپنی مخصوصیت کے لئے، احساسی ارتسامات کے اس مخصوص اجتماع کی شرمندۂ احسان ہوتی ہے، جو جسمانی فعلیتوں کے ایک مخصوص اجتماع کا نتیجہ ہوتا ہے۔ حشوی آلات اس احساسی تحریک میں بہت زیادہ اہمیت رکھتے ہیں۔ اگر اس بیان میں ذراسی تبدیلی کر دی جائے یا اس کو ایک اور بات مان کر مکمل کر دیا جائے تو پھر میرے نزدیک یہ معناً صحیح فرض کیا جا سکتا ہے۔ یہ تبدیلی اور یہ بات یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم کر لیں کہ جس طرح مخصوص حواس کی احساسی کیفیات کا تخیل میں اعادہ کیا جا سکتا ہے اسی طرح حشوی یا جسمانی حواس کی احساسی کیفیات کا بھی تخیل میں اعادہ ممکن ہے۔

لیکن جیمس اس کو بیان کرنے میں حد سے بڑھ گیا، اور اس میں اتنا مبالغہ کیا کہ یہ بلا ضرورت مستبعد نظر آنے لگا۔ یہ خصوصیت بعض لوگوں کو اپنی طرف کھینچتی ہے لیکن بعض اسی کی وجہ سے اس نظریئے سے نفرت کرتے ہیں۔ اس نے روزمرہ گفتگو اور ادبیات کا یہ جملہ پکڑ لیا کہ ہمارے جذبات ہمارے افعال کی علتیں ہوتے ہیں، یا یہ ان کو معین کرتے ہیں یا یہ ان کی تحریک کرتے ہیں۔ اس کے بعد اس نے اس کو معکوس کر دیا

اور کہا کہ ہمارے جسمانی افعال ہمارے جذبے کی علتیں یا معیّنات ہوتے ہیں۔ وہ لکھتا ہے: "جذبہ جسمانی مظہر کا نتیجہ ہے، نہ کہ علت" ایک اور جگہ وہ کہتا ہے: "عوام کہتے ہیں کہ ہمارا نقصان ہوتا ہے، لہٰذا ہم کو رنج ہوتا ہے اور ہم روتے ہیں۔ ہم ایک ریچھ دیکھتے ہیں، ہم کو ڈر لگتا ہے، لہٰذا ہم بھاگتے ہیں۔ ہمارا رقیب ہماری ہتک عزت کرتا ہے، اس سے ہم کو غصہ آتا ہے، لہٰذا ہم مارتے ہیں۔ جس قیاس کی یہاں حمایت کی جا رہی ہے، اس کے مطابق یہ ترتیب واقعات صحیح نہیں۔ ایک ذہنی حالت دوسری حالت کا بلاواسطہ نتیجہ نہیں ہوتی، بلکہ ان کے درمیان جسمانی مظاہر کا پہلے واقع ہونا لازمی ہے۔ اس لحاظ سے زیادہ معقول بیان یہ ہوگا کہ ہم کو افسوس ہوتا ہے، کیونکہ ہم روتے ہیں، ہم کو غصہ آتا ہے، کیونکہ ہم مارتے ہیں، ہم کو ڈر لگتا ہے، کیونکہ ہم لرزہ بر اندام ہو جاتے ہیں، نہ یہ کہ ہم روتے ہیں، یا مارتے ہیں، یا لرزہ بر اندام ہوتے ہیں، اس وجہ سے کہ ہم کو رنج ہوتا ہے، یا غصہ آتا ہے، یا ڈر لگتا ہے۔ ادراک کے بعد اگر جسمانی احوال نہ ہوں، تو مؤخر الذکر خالصتہً وقوفی شکل کا، زرد، بے رنگ، اور جذبی حرارت سے معرا ہو جاتا ہے"..... "ایسا جذبہ جیسے ہر قسم کے جسمانی احساس سے علیحدہ کر لیا گیا ہو، ناقابل تصور ہے۔ جس قدر زیادہ غور میں اپنی حالت پر کرتا ہوں، اسی قدر زیادہ یقین مجھ کو اس بات کا ہو جاتا ہے کہ میری تمام کیفیات جذبی میرے تمام تاثرات، اور میرا تمام جوش و ولولہ، درحقیقت ان جسمانی تغیرات سے مرکب ہوتا ہے، جن کو ہم بالعموم اُن کا مظہر، یا نتیجہ کہتے ہیں۔ اسی طرح مجھ پر یہ بھی زیادہ خوبی کے ساتھ روشن ہوتا جاتا ہے کہ اگر میرا جسم بالکل بے احساس ہو جائے، تو میں تاثرات، ملائم و ناملائم، دونوں کی زندگی سے محروم ہو جاؤں گا، اور خالصتہً وقوفی، یا عقلی زندگی بسر کروں گا" ہر جذبہ عناصر کے ایک مجموعہ کا حاصل ہوتا ہے، اور ہر عنصر اس عضویاتی عمل کا نتیجہ ہوتا ہے جس سے ہم بخوبی واقف ہیں۔ یہ عناصر تمام عضوی تغیرات ہیں، اور ان میں سے ہر ایک شئے نتیجہ کا

اضطراری اثر ہے"۔

ان اقتباسات سے معلوم ہوتا ہے کہ تین حیثیتوں سے جیمس نے اپنے نظریئے کو بیان کرنے میں مبالغہ کیا ہے اور دھوکا کھایا ہے۔ یہ ان تین فقروں سے واضح ہوتی ہیں جن کو ہم نے بخط نسخ لکھا ہے۔ پہلے ہم سب سے آخری پر غور کرتے ہیں۔ اس فقرے سے جیمس کی محض احساسیت ہی مدلول نہیں ہوتی بلکہ اس بات کا بھی پتہ چلتا ہے کہ احساسیت خام ترین صورت کی ہے اور اضطراری نظریئے کی خام ترین صورت کے ساتھ ملی ہوئی ہے۔ خط نسخ میں لکھے ہوئے فقروں میں سب سے پہلا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مختلف جسمانی تغیرات "جو جذبہ کا مظہر" ہیں بالضرورت ہر موقع پر جذبی کیفیت کے تجربے سے قبل واقع ہوتے ہیں۔ یعنی یہ کہ یہ بیان اس چیز کو تسلیم نہیں کرتا جس کو ہم جسمانی حواس کا مخیلہ کہہ سکتے ہیں۔ یہ گویا ایسا ہے جیسا کہ جیمس یہ کہے کہ جب کبھی ہم ایک نارنگی کے رنگ یا گھنٹی کی آواز پر فکر کرتے ہیں تو اس تفکر سے قبل "آنکھ" یا "کان" کے مناسب ہیج کا ہونا ضروری ہے وہ اس واقعہ کو بھول جاتا ہے کہ احساسی کیفیات مخیلہ کی صورت میں مرکزاً ہیج ہوسکتی ہیں اور اس ہیج میں ان کو آلات حس کے ہیج کی ضرورت نہیں ہوتی۔

ثالثاً اور یہی سب سے زیادہ سنگین غلطی ہے جیمس نے پہلے تو تمام طلبی تجربے، تمام "کوشش کی حس"، تمام ہیجان کے احساس، تمام جذبے کے تجربے کو حرکی احساسات میں تحویل کیا ہے اور پھر ان حرکی "احساسات" کو ان عضوی "احساسات" کے مجموعہ کے ساتھ شامل کیا ہے جن کے متعلق اس کا خیال ہے کہ وہ جذبی تجربے کو مرکب کرتے ہیں۔ میں اس سے قبل ثابت کرچکا ہوں کہ طلبی تجربہ احساسی تجربے میں تحویل نہیں کیا جاسکتا اور نہ ان دونوں کو متحد الماہیت کہا جاسکتا ہے۔ اس کے علاوہ میں نے یہ بھی دکھایا ہے کہ محسوس ہیجان تمام جبلی ردِ اعمال کی جان ہوتا ہے۔ لہذا اگر جیسا کہ جیمس نے خط نسخ میں لکھے ہوئے

دوسرے فقرے میں بیان کیا ہے، کسی ایک جذبی تجربے میں سے، تمام جسم کی بے احساسی کی مدد سے، تمام احساسی کیفیات خارج کر دی جائیں، تو باقی ماندہ تجربہ خالصتہً و قوفی تشکل کا نہ ہوگا۔ اس کی دو وجوہ ہیں: ۔ (۱) یہ اپنی مخصوص جذبی کیفیت کو باقی رکھ سکتا ہے، کیونکہ اس کیفیت کا تہیج مرکزی طور پر بھی ہونا ممکن ہے۔ (۲) یہ تمام تجربہ طلبی بھی رہے گا، اور وقوفی بھی یعنی۔ یہ کہ اس شخص کو کسی خاص غایت کی طرف قوی ہیجان کا علم ہوتا رہیگا۔ جذبی تجربے کا یہ طلبی جزو۔ اس تجربے کی شاید خصوصی علامت ہے۔ اگر مخصوص جذبی کیفیت کو باقی رکھ کر اسے خارج کر دیا جائے، تو ممکن ہے، کہ ہم جذبے کی شناخت کر لیں، لیکن معلوم ایسا ہوگا، کہ اس کی تمام جان اور طاقت اور ہر وہ چیز، جس سے اس کی ضرورت و اہمیت مرکب ہوتی ہے، غائب ہو چکی ہے۔

ان تمام باتوں کو ملانے کے بعد میں یہ کہوں گا، کہ جیمس کا نظریہ اساساً صحیح ہے، لیکن جس صورت میں کہ اس نے اس کو بیان کیا ہے، وہ اس لحاظ سے غلط ہے، کہ اس سے مترشح ہوتا ہے، کہ ہمارا ذہنی عمل جسمانی تغیرات پر بہت بڑی حد تک موقوف ہوتا ہے، حالانکہ واقعہ یہ نہیں۔ اس کے علاوہ وہ طلبی جزو، یا جذبے میں ہیجان، کی اہمیت کو بھول جاتا ہے، یہ ہیجان تجربے کے ایک پہلو کی صورت میں ہو، یا کردار کے ایک پہلو کی صورت میں۔ وہ اس بات کو نظر انداز کر جاتا ہے، کہ کسی غایت کی طرف ایک ہیجانی کوشش ہر جذبی ردعمل کا جوہر ہے۔ جب میں کہتا ہوں، کہ "مجھے غصہ آ رہا ہے" یا جب میں کسی کو مارنے کے بعد کہتا ہوں، کہ "میں نے اس کو مارا، کیونکہ مجھے غصہ آ رہا تھا" تو ہماری مراد یہ نہیں ہوتی، کہ ہمارے تجربے کی جذبی کیفیت وہ فاعل تھی جس نے مارنے کے فعل کا باعث ہوئی۔ ہماری مراد درحقیقت یہ ہوتی ہے، کہ غصے کا آنا بحیثیت تجربی واقعہ، اور تجربے کے مارنے کے ہیجانی میلان کو شامل ہوتا ہے۔ لہذا ہم مارنے کی جو توجیہ کرتے ہیں، وہ درست اور جائز ہے۔ ہم چپکے سے اس جذبی کیفیت کو استعمال کر جاتے

ہیں جس کو ہم ان جبلی میلان کی علامت مانتے ہیں جو ہم میں پیدا ہوا ہے۔ لہذا یہ عام بیان کہ "میں نے مارا کیونکہ مجھے غصہ آرہا تھا" بہر حال صحیح تر ہے اور یہ میرے فعل کی صحیح تر توجیہ ہے بہ نسبت جیمس کے اس معکوس بیان کے کہ "مجھے غصہ آیا کیونکہ میں نے مارا"۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مقدم الذکر بیان کا مطلب یہ ہے کہ جس شخص کو میں نے مارا ہے اس کا رویہ کچھ ایسا تھا کہ مجھ میں لڑائی کی جبلت کے ہیجان کی تحریک ہوئی اور کسی فعل کو اس ہیجان کی طرف منسوب کرنا جس کا یہ نتیجہ اور مظہر ہے ہمارے افعال کی واحد صحیح تخمینی توجیہ ہے +

میں یہاں جذبی کیفیات میں سے کسی کیفیت یا "جذبات" کے جسمانی مظاہر کو بیان کرنے کی کوشش نہ کروں گا۔ اگر قارئین نہیں جانتے کہ خوف زدہ ہونا یا غصہ میں آنا یا نفرت کرنا کسے کہتے ہیں اگر وہ کسی بلکتے ہوئے بچے کو پیار کرنے کے تجربے میں ایک خاص کیفیت معلوم نہیں کر سکتے تو پھر کوئی شخص بھی وہ کتنا ہی فصیح و بلیغ کیوں نہ ہو ان کو سمجھانے میں کامیاب نہ ہوگا۔ یہاں میں صرف اس قدر کہوں گا کہ "جذبات" کی بحث میں تمام خلط مبحث اور غلط فہمی بلا شبہ ایک حد تک ہمارے طبعی ساز و سامان کے اختلافات کا نتیجہ ہے۔ ہم کو مختلف جبلتیں قوت کے مختلف درجوں میں عطا ہوئی ہیں یا ہم کو ورثہ میں ملی ہیں۔ پھر احتمال اس بات کا بھی ہے کہ بعض افراد کی خلقی ساخت میں عام اور معمولی انسانوں کی جبلتوں میں سے کوئی ایک بالکل غائب ہو یا اس قدر کمزور ہو یا مشق کی وجہ سے اس میں اس قدر کم قوت آئی ہو کہ اس کے متقابل کی اولی جذبی کیفیت سے وہ بے بہرہ ہوں +

ایک عجیب و غریب عقیدہ اور ہے جو جذبے کی بحث میں کبھی کبھی نمودار ہوتا ہے۔ اس کے متعلق بھی یہاں کچھ کہنے کی ضرورت ہے۔ اس کا دعوی ہے کہ جذبے کا تجربہ ہم کو صرف اس وقت ہوتا ہے جب ہمارے طبعی میلانات عمل میں رکاوٹ پیدا ہوتا ہے یا کسی اور وجہ سے یہ معطل ہو جاتے ہیں[1]

---

[1] اس عقیدہ کا جدید ترین شارح ڈاکٹر جیمس ڈریور (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

میں نے تسلیم کیا ہے، کہ یہ قول غصے کے جذبے پر صادق آتا ہے۔ مجھے یہ بھی اقرار ہے کہ یہ رکاوٹ لڑائی کی جبلت کی تحریک کی مخصوص شرط ہے۔ میں یہ بھی مانتا ہوں، کہ جب باقی تمام ہیجانات میں رکاوٹ پیدا ہوتا ہے، تو اس جبلت کا ہیجان ان کو تقویت دیتا ہے۔ لیکن اور جذبات کے متعلق مجھے کوئی ایسی شہادت نظر نہیں آئی، جس سے اس عقیدے کی تائید ہوتی ہو۔ یہ عقیدہ اس سادہ صداقت کی محرف صورت معلوم ہوتا ہے، کہ جب تک ہم اپنے آپ کو فعل کے ہاتھوں میں دئے رہتے ہیں اس وقت تک ہم کو اپنے جذبات کا صریحی وقوف نہیں ہوتا۔ ہم کو اپنے جذبے کی کیفیت کا خود اپنے آپ وقوف صرف اس وقت ہوتا ہے، جب ہم اپنی غایت رسی، یا اس غایت کے وسائل کے انتخاب میں، اپنے فعل میں پوری طرح منہمک نہیں ہوتے۔ لیکن یہ کہنے سے یہ لازم نہیں آتا، کہ وہ جذبی کیفیت موجود ہی نہیں، جو ہماری جدوجہد کے تمام تجربے میں رنگ آمیزی کرتی ہے۔ یہ دعوی بھی اتنا ہی باطل ہوگا، کہ تجربہ کی احساسی کیفیات کسی شئے کے اوراک ہیں اس وقت تک ہمارے تجربے میں نہیں آتیں، جب تک کہ ہم اس شئے پر فکر کرنا نہیں چھوڑتے، اور نفس ان کیفیات میں دلچسپی نہیں لیتے +

یہاں تک ہم نے صرف ان جذبی تجربات پر بحث کی ہے، جو ہماری جبلی جدوجہد کا لازمہ ہوتے ہیں۔ ان کو ہم غلط فہمی کے اندیشہ کے بغیر "سادہ جذبات" کہ سکتے ہیں۔ یعنی یہ کہ ہم ان کو تجربے کے قابل شناخت شئون سمجھ سکتے ہیں۔ ان کے لئے "اولی جذبات" کا نام غیر موزوں نہ ہوگا۔ لیکن ان کے علاوہ ہم کو جذبات کی دو اور بڑی قسموں کو بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ انہیں علی الترتیب مخلوط، یا ثانوی جذبات، اور تبعی جذبات کہا جاتا ہے +

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) (James Drever) ہے۔ دیکھو اس کی کتاب Instinct in Man مجھے بڑی مسرت ہے کہ میں اس کتاب کے عام مضمون سے کلی اتفاق رکھتا ہوں (مصنف)

مخلوط یا ثانوی جذبات

ہم اس واقعہ کو پہلے معلوم کر چکے ہیں کہ جبلی ہیجانات کا بیک وقت ہیجج ہونا ناممکنات سے نہیں۔ چنانچہ اکثر ایک حیوان کے کردار میں خوف کے ہرب اور استعجاب کے جذبے میں تعارض و تنازع اور تبادل بداہتہً نظر آتا ہے۔ مثلاً گھوڑے چراگاہ میں اکثر اس قسم کا کردار ظاہر کرتے ہیں۔ خود ہم میں تخیل اور عواطف بہت زیادہ ترقی یافتہ ہوتے ہیں لہذا ہم میں ایک سے زائد ہیجان کے بیک وقت ہیجج ہونے کا احتمال اور بھی زیادہ ہوتا ہے۔ پھر ایک متمدن اور تربیت یافتہ بالغ العمر شخص کا کردار تقریباً ہر موقعہ پر ہیجانات کا کم و بیش پیچیدہ اجتماع ظاہر کیا کرتا ہے۔ بعض جبلی ہیجانات با عتبار میلان اس قدر متخالف ہوتے ہیں کہ وہ کردار کی تعیین میں موزونیت کے ساتھ متعاون نہیں ہو سکتے۔ اگر ان میں بیک وقت ہیجج ہوتا ہے تو یہ لازمی طور پر لڑ جاتے ہیں اور اس طرح ایک کا غلبہ دوسرے کی موت کا موجب ہوتا ہے۔ اس کی بہترین مثال کراہیت یا نفرت کے ہیجان اور خوراک کی جبلت کے ہیجان میں ملتی ہے۔ ان دونوں جبلتوں کا رخ دو متخالف غایات کی طرف ہوتا ہے۔ پھر جن افعال میں کہ طبعاً ان کا اظہار ہوتا ہے وہ بھی بالکل متخالف ہوتی ہیں لہذا ان کا اجتماع ناممکن ہو جاتا ہے۔ اسی وجہ سے ایک ہیجان دوسرے میں مانع آتا ہے۔ "سمندر کی بیماری" میں خوراک کا خیال ہمارے خواب میں بھی نہیں آتا۔ جب ہمارا پیٹ بھرا ہوتا ہے تو کھانے کی بُو اور باورچی خانہ کی صورت سے ہم کو نفرت ہو جاتی ہے۔ اگر شوربے میں مکھی گر پڑتی ہے تو اس شوربے کی شکل دیکھ کر ہماری طبیعت مالش کرتی ہے لیکن "کوفتہ را نان تہی کوفتہ" ہوتی ہے اور ہم کو تعجب ہوتا ہے کہ ہم اس قدر نازک مزاج کس طرح ہو سکتے ہیں؟

کوئی اور دو جبلی ہیجانات اتنا کلی تخالف نہیں رکھتے جتنا کہ ان دو میں پایا جاتا ہے۔ ان میں سے بعض نہایت موزونیت کے ساتھ متعاون ہو کر کردار کی تعیین کر سکتے ہیں اور یہ کردار ان افعال سے مخلوط ہوتا ہے جو مختلف ہیجج ہیجانات کے انفرادی عمل کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ جب دو یا زائد ہیجانات اس طرح تعاون کرتے

ہیں، تو ہم کو ایک ایسی جذبی تحریک کا تجربہ ہوتا ہے جس کی کیفیت ایک معنوں میں ان ابتدائی کیفیات سے مرکب ہوتی ہے، جو مختلف جبلتوں میں سے ہر ایک کے لئے مخصوص ہیں۔ یہ صورت مرکب احساسی کیفیات کی صورت کے بالکل مشابہ ہے۔ ان واقعات کو بیان کرنے کا ایک آسان، اگرچہ غلط طریقہ یہ ہے کہ کہا جائے، کہ ارغوانی رنگ سرخی اور نیلاہٹ کے احساسات کے امتزاج یا اختلاط کا نتیجہ ہے۔ صحیح تر بیان یہ ہوگا کہ مرکب کیفیت ایک ردعمل ہے، جو ہمارا ذہن مرکب احساسی ارتسامات کے جواب میں کرتا ہے۔ اسی طرح سے یہ کہنا بھی واقعات کا آسان، اگرچہ غلط بیان ہے، کہ جب کوئی کمینہ اور ذلیل حرکت ہمارے مقاصد میں رکاوٹ پیدا کرتی ہے، تو ہم کو ایک ایسے جذبے کا تجربہ ہوتا ہے، جو غصہ اور نفرت کے ابتدائی جذبات سے مخلوط ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان حالات میں لڑائی اور کراہیت کی جبلتوں کے ہیجانات بیک وقت مہیج ہوتے ہیں، لہذا ہمارے افعال ان دونوں میلانات کو ظاہر کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان دونوں میلانات کے مخصوص جذبی مظاہر ہمارے چہرے پر اور ہمارے تمام جسمانی ردّ اعمال میں مخلوط ہو جاتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی ہم کو ایک ایسی جذبی کیفیت کا تجربہ ہوتا ہے، جو غصہ اور نفرت، دونوں سے قرابت رکھتا ہے، اور جو لمحہ بہ لمحہ بدل جا سکتا ہے۔ چنانچہ ہو سکتا ہے، کہ کبھی غصہ کا غلبہ ہو، اور کبھی نفرت کا۔ اس غلبہ کا انحصار اس بات پر ہے کہ ہمارے پیش نظر مقاصد کا رکاؤ ہے، یا مخالف کا کمینہ پن اور ذلت۔ ایک وقت تو ہم اس کو مارنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، اور دوسرے وقت ہم اس طرح کی ذلیل مخلوق کو ہاتھ لگانے سے بھی نفرت کرتے ہیں +

اس قسم کا مرکب تجربہ لفظاً و معناً اس طرح نہیں بنتا، کہ پہلے دو جذبات غصہ و نفرت کی الگ الگ تحریک ہوتی ہے، اس کے بعد وہ ایک دوسرے کے ساتھ ملتے ہیں، اور پھر ان میں اختلاط و امتزاج پیدا ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف یہ ایک مرکب صورت حال کا بلاواسطہ جواب ہے۔ لیکن اس قول و قرار کے بعد، ایک طول طویل بیان سے بچنے کے لئے، ان مرکب جذبی ردّ اعمال کو مخلوط جذبات کہنا جائز ہو سکتا ہے۔ یا انہیں ایسے جذبی مرکبات بھی کہا جا سکتا ہے، جو جذبہ کی دو یا زائد ابتدائی کیفیات کے امتزاج

واختلاط سے تشکیل پذیر ہوتے ہیں۔[1]

یہ تو ظاہر ہے کہ اگر ابتدائی جذبی کیفیات (مذکورہ بالا معنوں میں) مخلوط ہو کر دو جزئی یا اس سے بھی زیادہ مرکب کیفیات پیدا کر سکتی ہیں تو پھر ان جذبی تجربات کی اقسام کی تعداد بے شمار ہوگی جن کی شناخت کرنا اور جن کو نام دینا ہم سیکھ سکتے ہیں۔ یہ بھی بدیہی ہے کہ چونکہ یہ مختلف کیفیات مختلف نسبتوں میں مخلوط ہو سکتی ہیں لہذا ان مرکب جذبی کیفیات کا احصا متمیز کیفیات کے سلسلہ کی صورت میں نہ ہو سکیگا، بلکہ شمسی طیف[2] کی کیفیات رنگ کی طرح یہ بھی کیفیت کا ایک مسلسل سلسلہ بنائیں گی، کہ جس میں ایک کیفیت سے دوسری کی طرف انتقال تدریجی ہوگا۔ لہذا یہ امر طبیعی ہے کہ رنگوں کے سلسلوں کی طرح یہاں بھی ہمارا تسمیہ مبہم، متغیر اور غیر یقینی ہوگا تاہم ان میں سے بعض کیفیات کے لئے ہمارے پاس ایسے نام ہیں، کہ جن سے ان کی طرف کافی صحت کے ساتھ اشارہ ہوتا ہے۔ چنانچہ جس کیفیت میں غصہ اور نفرت دونوں سے قرابت پائی جاتی ہے، اس کو ہم سے اکثر "حقارت[3]" کے نام سے پکا۔ تے ہیں۔ اسی طرح کی مرکب نوعیت کی دیگر جذبی کیفیات کے لئے حسب ذیل نام ہیں:۔ اہانت، کراہت، ہول، ہیبت، رعب، استحسان، احترام، امتنان، طعن و تشنیع، شک، غیظ و غضب، انتقامی جذبہ، ہراسانی، شرم، حسد، وغیرہ ذالک۔ قارئین کے لئے یہ بہت سبق آموز مشق ہوگی کہ وہ ان مرکب کیفیات کی تحلیل کی کوشش کریں، اور اس تحلیل سے جو مختلف جذبات منکشف ہوں، ان میں سے ہر ایک کے مطالعہ باطنی کی تکمیل ان جسمانی مظاہر و افعال سے کریں، جو ان میں سے ہر ایک کے لئے مخصوص ہیں۔ لیکن یہاں میں اپنی ایک قدیم تصنیف سے چند مثالیں نقل کرنے پر قناعت کروں گا۔[4]

---

[1] میں نے اس بحث کو تعجب انگیز طول اس لئے دیا ہے کہ میری کتاب "سوشل سائیکالوجی" پر تنقید کرنے والوں میں سے بعض شاکی ہیں کہ ثانوی جذبات پر جو بحث میں نے کی ہے اس میں حل کی "ذہنی کیمیا" کی تمام غلطیاں پائی جاتی ہیں۔ (مصنف)

[2] Solar Specirum

[3] Scorn

[4] قارئین کو اور مثالیں میری کتاب "سوشل سائیکالوجی" کے باب پنجم میں ملیں گی۔ (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

"تحقیر مثبت احساس ذات (تعظم[۱]) کے ساتھ ملنے کی طرف مائل ہوتی ہے۔ کسی دوسرے شخص کی اخلاقی کمزوری یا کوتاہی کے مقابلے میں ہم اپنے آپ کو بزرگ و برتر سمجھتے ہیں، بعینہ اس طرح جیسے کہ کسی شخص کی جسمانی کمزوری یا کوتاہی ہم میں اس مثبت احساس ذات کا باعث ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے ہم میں سینہ تاننے، سر اونچا کرنے، گردن اکڑانے اور اکڑ کر چلنے کا رجحان پیدا ہوتا ہے۔ لفظ "تحقیر" کا اطلاق اکثر ایک تاثری حالت پر ہوتا ہے، جس کا ایک عنصر یہ جذبہ ہے۔ لیکن اگر یہ عنصر غالب ہوتا ہے، تو کہا جاتا ہے کہ ہم اس شئے کو مکروہ سمجھتے ہیں۔ اس جذبے کو بالعموم استحقار[۲] کہا جاتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ تحقیر ایک دو جزئی مرکب ہے، جس میں غصہ اور تنفر شامل ہوتے ہیں، اور اگر ان کے ساتھ مثبت احساس ذات کو بھی شامل کر لیا جائے، تو یہ سہ جزئی مرکب بن جاتا ہے۔ اس کے مقابلے میں استحقار تنفر اور مثبت احساس ذات کا دو جزئی مرکب ہے۔ اس میں اور تحقیر میں فرق یہ ہوتا ہے کہ اس میں غصہ کا عنصر نہیں ہوتا۔

"اسی طرح خوف اور تنفر بھی ایک دوسرے کے ساتھ ملنے کی صلاحیت رکھتے ہیں، مثلاً کسی سانپ یا گھڑیال کو قریب سے دیکھنے میں۔ بعض اشخاص میں تو یہ دو جزئی جذبہ چوہوں، پتنگوں، کیڑوں، مکڑیوں وغیرہ بہت سے جانوروں کو دیکھنے سے برانگیختہ ہو جاتا ہے۔ اسی طرح بعض اشخاص کی صورتیں، اور خصوصاً ان کی سیرتیں، اس جذبے کا باعث ہوتی ہیں۔ اس جذبے کو ہم کراہت[۳] کہتے ہیں، اور اس کی شدید صورت کو "ہول[۴]"

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) مندرجہ بالا مثالیں بھی وہیں سے منقول ہیں (مصنف)

۱۔ Elation

۲۔ Contempt

۳۔ Loathing

۴۔ Horror

"استحسان[1] یقیناً ایک حقیقی جذبہ ہے اور یہ بھی یقینی ہے کہ یہ اولی نہیں۔ یہ ایک ممیز ملتف تاثری حالت ہے اور ذہنی ترقی کے ایک کافی اعلیٰ درجہ کو متضمن ہے۔ ہم فرض نہیں کر سکتے کہ حیوانات صحیح اور اصلی معنوں میں استحسان کی قابلیت رکھتے ہیں۔ اسی طرح بہت چھوٹے بچوں میں بھی اس کا ظہور نہیں ہوتا۔ یہ محض خوشگوار ادراک یا تفکر ہی نہیں۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ ہم کو کسی شے کے ادراک یا اس پر تفکر سے لذت حاصل ہو لیکن ہم اس کا استحسان نہ کریں۔ ہم ایک دہقانی کو صبح کے وقت گاتے سنتے ہیں اور اس کا گانا ہم کو اچھا معلوم ہوتا ہے اگرچہ نہ تو ہم کو وہ گیت پسند آتا ہے نہ اس کے گانے کا طریقہ بلکہ ہو سکتا ہے کہ ہم اپنے اس تلذذ کی وجہ سے خود اپنے آپ کو حقیر سمجھیں۔ اس کو ہم اس شے کی عظمت و خوبی کی عقلی اور لذت بخش قدر شناسی بھی نہیں کہہ سکتے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ مستحسن شے پر تفکر سے پیدا ہونے والی مرکب حالت میں اصلاً دو اولی جذبات شامل ہوتے ہیں اول تعجب[2] اور دوم منفی احساس ذات یا جذبہ فروتنی[3]۔ تعجب کا انکشاف اس سے ہوتا ہے کہ ہم میں اس شے کے قریب جانے اور اس پر اپنے تفکر کو جاری رکھنے کا رجحان پیدا ہوتا ہے کیونکہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ جبلت استعجاب کا مخصوص ہیجان ہے۔ شدید استحسان کی حالت میں تعجب چہرے سے ہویدا ہوتا ہے۔ بچوں میں تو خاص کر تعجب کا عنصر بوضاحت اور غالب صورت میں نمایاں ہوتا ہے۔ "آہا! کیسا عجیب ہے!" یا "اوہو! کتنا ہوشیار ہے!" یا "ہیں! یہ تم نے کس طرح کیا؟" یہ وہ جملے ہیں جن سے بچہ اپنے استحسان کا اظہار کیا کرتا ہے

---

[1] Admiration

[2] Worder

[3] Submission

اور جن سے تعجب کا عنصر اور استعجاب کا ہیجان بوضاحت منکشف ہوتے ہیں۔ جب ہم کو یقین ہو جاتا ہے، کہ ہم اس شے کو پوری طرح سمجھ چکے ہیں، اور اس کی توجیہ کر سکتے ہیں، تو تعجب کا خاتمہ ہو جاتا ہے، اور جو جذبہ کہ اس کی وجہ سے اب بر انگیختہ ہوتا ہے وہ استحسان کا نہیں رہتا +

"لیکن استحسان میں تعجب کے علاوہ کچھ اور بھی ہوتا ہے۔ ہم صرف یہی نہیں کرتے ہیں، کہ مستحسن شے کے قریب جا کر اس کا معائنہ کریں جس طرح کہ ہم اس چیز کی کیا کرتے ہیں جس سے محض استعجاب، یا تعجب، پیدا ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے ہم آہستہ آہستہ اور کچھ جھجکتے ہوئے اس کی طرف بڑھتے ہیں۔ اس کے سامنے ہم اپنے آپ کو ہیچ سمجھتے ہیں، اور اگر یہ چیز وہ شخص ہے جو ہمارے نزدیک مستحسن ہے، تو ہم کو اس بچہ کی طرح شرم آتی ہے، جو کسی اجنبی بڑے بوڑھے کے سامنے جاتا ہوا شرماتا ہے۔ ہم میں دبک کر کھڑے ہوتے، خاموش رہنے اور اس کی نظروں سے اپنے آپ کو بچانے کا ہیجان پیدا ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ فروتنی اور تذلل[1] کی جبلت بر انگیختہ ہوتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ معلوم کر کے، کہ ہم ایک ایسی ذات کے سامنے کھڑے ہیں، جو ہم سے برتر اور اعلیٰ ہے، ہم میں منفی احساسِ ذات کا جذبہ بھی رونما ہوتا ہے، اور یہ جذبہ فروتنی کی جبلت کا مقابل ہے۔ اب یہ جبلت اور یہ جذبہ اولاً اور اصلاً اجتماعی ہیں۔ ان کی بر انگیختگی کی پہلی شرط یہ ہے، کہ ہم کسی ایسے شخص کے سامنے ہوں، جو ہم سے بزرگ و برتر ہے۔ جب ہم کسی تصویر، یا مشین، یا ایسی ہی کسی اور چیز کو مستحسن سمجھتے ہیں، تب بھی اس جذبے میں یہ اجتماعی عنصر اور شخصی خصوصیت باقی رہتی ہے۔ اس چیز کا بنانے والا بالکل واضح طور پر ہمارے ذہن کے سامنے رہتا ہے، اور یہی ہمارے جذبے کا معروض ہوا کرتا ہے، اور اکثر تو ہماری زبان سے بے ساختہ نکل جاتا

---

[1] Self-abasement

ہے، کہ "یہ کس قدر عجیب و غریب شخص ہے!"

"تو کیا اس کا مطلب یہ ہے، کہ استحسان کا جذبہ صرف دیگر اشخاص اور ان کے اعمال ہی کے زیر اثر برانگیختہ ہوتا ہے؟ یہ بالکل بداہتہً صحیح ہے، کہ ہم طبعی اشیا، مثلاً ایک خوبصورت، منظر، پھول، یا گھونگھے، ایک حیوان کی کامل ساخت، اور طریقۂ حیات سے اس کی مطابقت و موافقت کو بھی مستحسن سمجھتے ہیں۔ اس قسم کی مثالوں میں کوئی معلوم شخص، ہمارے استحسان کے معروض کے طور پر ہمارے ذہن میں نہیں آتا۔ لیکن چونکہ استحسان کسی دوسرے شخص کی طرف اشارہ کرتا ہے، اور اس کو متضمن ہوتا ہے، اور چونکہ منفی احساس ذات کو شامل ہونے کی وجہ سے، اس میں ہم کسی دوسرے شخص کی طرف ایک خاص انداز اختیار کرتے ہیں، لہذا ہم ایک شخص، یا قدرت شخصی[1] کو فرض کر لیتے ہیں، اور اس کو اس شے کا صانع و خالق سمجھتے ہیں، جو اس جذبہ کا باعث ہوئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر زمانے میں انسانوں نے طبعی اشیا کے استحسان کے سبب اس قدرت، یا ان قدرتوں، کو متشخص کیا ہے جنہوں نے یہ اشیا پیدا کی ہیں۔ یہ تشخیص کبھی تو ان فوق البشر ہستیوں کی صورت میں ہوتی ہے جو ان مخصوص اصناف اشیا کو پیدا کرتی، اور ان پر حکومت کرتی ہیں، اور کبھی ایک بزرگ و برتر خالق کل اشیا کی صورت میں۔ اگر عقل ان تمام تخیلات کو "زمانہ جاہلیت" کے مذہب تشبیہ کا بقیہ سمجھ کر، رد کر دیتی ہے، تب بھی طبعی اشیا کا استحسان اس طاقت کو نیچر کے نام سے متشخص کرتا ہے جس نے انہیں پیدا کیا ہے۔ میرے نزدیک یہ صحیح ہے، کہ اگر وہ شئے، جس پر ہم تفکر کر رہے ہیں، اس شخصی قدرت کی طرف اشارہ نہیں کرتی، تو جس جذبہ کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے، وہ محض تعجب کا ہوا کرتا ہے، یا کم از کم استحسان کا نہیں ہوتا۔

---

[1] Anthropomorphism

چونکہ منفی احساس ذات استحسان کا لازمی جزو ہے، اسی وجہ سے جو شخص کہ اپنے اوپر پورا اعتماد رکھتا ہے، جو اپنے آپ سے مطمئن ہے، اور سراسر خود پسند ہے، وہ استحسان کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ حقیقی استحسان انکساری اور جود[1] کو متضمن ہوا کرتا ہے۔ یہاں یہ بھی کہہ دینا چاہیے، کہ استحسان کی اکثر صورتیں (اور جمالی استحسان کی تمام صورتیں) لذت کے عنصر کو بھی شامل ہوتی ہیں، اگرچہ اس کے شرائط بہت پیچیدہ ہو سکتے ہیں۔

"جذبے کے مزید التفاف کی مثال کے طور پر ہم اس جذبے پر غور کریں گے، جو اس وقت برانگیختہ ہوتا ہے، جب مستحسن شے مہیب، یا مرموز بھی ہو، اور اس طرح اس سے خوف بھی پیدا ہوتا ہو۔ مثلاً یہ کہ ہم کسی بڑی آبشار، یا کسی زبردست طوفان باد و باران کا تماشا کر رہے ہوں۔ اس حالت میں استحسان کا ہیجان تو ہم کو، بہمہ عجز و انکساری، اس چیز کی طرف دھکیلتا ہے، لیکن خوف کا ہیجان ہم کو فرار کی طرف مائل کرتا ہے۔ غرض ہم ایک عجیب مخمصہ میں پھنس جاتے ہیں۔ ہم میں نہ تو "تاب وصل" ہوتی ہے، نہ "طاقتِ جدائی"۔ یہاں استحسان۔ خوف کے ساتھ مخلوط ہو کر رعب[2] کا جذبہ پیدا کرتا ہے۔

"رعب مختلف الالوان ہوتا ہے۔ چنانچہ بعض صورتوں میں تو استحسان کے ساتھ خفیف خوف ہوتا ہے، اور بعض میں خوف کے ساتھ خفیف استحسان۔ یہ گویا دو حدود ہیں، کہ جن کے اندر اندر رعب مختلف صورتیں اختیار کر سکتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ استحسان ایک دو جزئی مرکب ہے، اور رعب سہ جزئی۔ پھر رعب کے ساتھ اور عناصر شریک ہو کر اور زیادہ ملتف جذبہ پیدا کر سکتے ہیں۔

---

[1] Generosity

[2] Awe

چنانچہ فرض کرو کہ مرعوب کن طاقت فیض رساں بھی ہے۔ یہ ایک طرف تو ہم کو ایک لمحہ میں نیست و نابود کر سکتی ہے، اور دوسری یہ ہماری بھلائی کو مدنظر رکھتی ہے، ہم کو پالتی پوستی ہے اور ہماری حفاظت کرتی ہے مختصر یہ کہ اس کی وجہ سے ہم میں شکرگزاری کی حالت پیدا ہوتی ہے۔ اب رعب شکرگزاری کے ساتھ مل جاتا ہے، اور اس طرح ہم کو احترام[1] کے بہت زیادہ مرکب جذبے کا تجربہ ہوتا ہے۔ احترام درحقیقت ایک مذہبی جذبی حالت ہے۔ انسانی طاقتوں میں سے چند ہی احترام یعنی تعجب، خوف، شکرگزاری اور منفی احساسِ ذات، کے مرکب، کا باعث ہو سکتی ہیں۔ جو انسان کہ احترام کی تحریک کرتے ہیں، یا جن کے متعلق رسم و روایت کا دعویٰ ہے، کہ وہ اس کی تحریک کر سکتے ہیں، ان کو یہ احترامی خصوصیت اس لئے حاصل ہوتی ہے، کہ وہ نائب خدا سمجھے جاتے ہیں، اور فرض کیا جاتا ہے کہ طاقتِ الہٰی کی تقسیم اور اس کا اہتمام ان کے ہاتھ میں ہے۔

" اب سوال یہ ہے، کہ شکرگزاری کیا ہے؟ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ یہ طاقتِ الہٰی کے احترام کے جذبہ میں شامل ہوتی ہے۔ خود شکرگزاری ملتف جذبہ ہے۔ یہ نازک جذبہ اور منفی احساسِ ذات کا دوجزئی مرکب ہے۔ اس عقیدے پر اعتراض ہو سکتا ہے، کہ اگر نازک جذبہ والدینی جبلت کا جذبہ ہے، اور اگر حفاظت کرنا اس جبلت کا ہیجان ہے، تو پھر طاقتِ الہٰی اس جذبے کو کس طرح برانگیختہ کر سکتی ہے؟ اس سوال کا جواب یہ ہے، کہ یہ اس کو اسی طرح برانگیختہ کرتی ہے، جس طرح کہ والدین کی طرف بچے کا نازک جذبہ تحریک پاتا ہے، یعنی ہمدردی سے۔ اولی جذبات میں نازک جذبہ ان معنوں میں ایک عجیب و غریب مقام رکھتا ہے، کہ اس کا رخ دوسرے اشخاص کی طرف ہوتا ہے، اور دوسروں کی بھلائی کرنا اور

---

[1] Reverence

چاہتا' اس کا ہیجان ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا یہ ایک ہمدردانہ ردعمل ہے
(جس پر باب چہارم میں غور ہو چکا ہے) اپنے معروض میں بھی وہی جذبہ
پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس کے بعد یہ ہمدردی کی وجہ سے
پیدا ہونے والا جذبہ اپنا معروض نہایت آسانی کے ساتھ اس شخص میں
پا لیتا ہے' جس نے اس کو پیدا کیا ہے۔ لیکن شکرگزاری محض وہ نازک
جذبہ ہی نہیں' جو ہمدردی کی وجہ سے برانگیختہ ہوتا ہے۔ چنانچہ ہو سکتا
ہے کہ ایک بچہ' یا ایک حیوان' اس طریقے سے ہم میں نازک جذبے کا
باعث ہو۔ یعنی یہ کہ اس کی وجہ سے ہم کو ایک ایسی چیز حاصل ہو سکتی
ہے' جو ہمارے لئے بالکل بےکار' اور بے انتہا پریشان کن ہے' اور
اس طرح ہمارا دل اس سے متاثر ہو۔ لیکن مجھے یقین نہیں کہ ہم اس صورت
میں بھی شکرگزاری محسوس کرتے ہیں' خواہ اس چیز کے دینے والے نے
ایثار ذات ہی سے کام لیا ہو۔ مسٹر شینڈ کا خیال ہے' کہ شکرگزاری
میں اس شخص کے حق میں ہمدردانہ غم بھی شریک ہوتا ہے' جو اس کا
باعث ہے' کیونکہ دینے والے کو نقصان برداشت کرنا پڑتا ہے۔
غرض شینڈ نے شکرگزاری میں نازک جذبے کی توجیہ اس طرح کی ہے
کیونکہ اس کی رائے ہے' کہ تمام نزاکت محبت وغم کی آمیزش کا
نتیجہ ہوتی ہے' اور محبت وغم کو وہ اولی جذبات مانتا ہے۔ لیکن ایک
شخص ہم پر مہربانی کرتا ہے' اور اس مہربانی کرنے میں خود نہ تو کوئی
نقصان اٹھاتا ہے' نہ کچھ ایثار کرتا ہے۔ یہ کام اس کے لئے محض لذت
بخش فیاضی کا ہے۔ ایسی صورت میں کیا ہم اس کے شکرگزار نہیں ہوتے؟
لہٰذا میری گزارش یہ ہے' کہ شکرگزاری کا دوسرا عنصر' جو اس کو محض نازک
جذبہ سے مختلف' اور اس کے مقابلے میں زیادہ پیچیدہ' بناتا ہے' وہ
منفی احساس ذات ہے' جو دوسرے شخص کی برتری کے احساس
کا نتیجہ ہے۔ مختصر یہ کہ جو فعل کہ ہم میں شکرگزاری کا جذبہ پیدا
کرتا ہے' اس سے ہم کو صرف شفقت آمیز حسیت' یعنی نازک

جذبۂ ہی کا وقوف نہ ہونا چاہیے، بلکہ اس سے ہم کو اس بات کا بھی علم ہونا چاہیے کہ دوسرا شخص ہم سے زیادہ طاقتور ہے، اور یہ کہ وہ ہمارے لئے وہ کچھ کر سکتا ہے جو ہم خود اپنے لئے نہیں کر سکتے۔ لہذا منفی احساس ذات کا عنصر حقیقی شکر گزاری میں نازک جذبہ کے ساتھ مل جاتا ہے، اور اس کا ہیجان یعنی اس شخص کی نظروں سے بچنے یا اس کے سامنے خاکسارانہ وضع اختیار کرنے کا ہیجان، نازک جذبہ کے ہیجان یعنی اس شخص کے تقرب حاصل کرنے کی خواہش میں مانع آتا ہے۔ دوزانو ہو کر منعم کے ہاتھ کو بوسہ دینا شکر گزاری کے اظہار کا صحیح طریقہ ہے۔ منفی احساسِ ذات کے اسی عنصر کی وجہ سے شکر گزاری ایسا جذبہ بن جاتی ہے کہ جو اکثر طبائع کے لئے لذت بخش نہیں چنانچہ ایک مغرور و متکبر شخص آسانی سے اس کا تجربہ نہیں کر سکتا، اور حسن محبت کا منعم امیدوار رہتا ہے، وہ منعم الیہ میں تکمیل کو نہیں پہنچتی۔ اور اگر بظاہر فیاضانہ فعل خالص مہربانی یا شفقت کی وجہ سے نہیں بلکہ نمود کے لئے اور اپنی بڑائی کے اظہار کی غرض سے کیا گیا ہے، یعنی یہ کہ اگر مثبت احساسِ ذات، اور تشفی یافتہ احساس قوت محرک فعل کے ساتھ ہو یا اس میں شامل ہو، تو اس سے منفی احساسِ ذات بغیر نازک جذبے کے برانگیختہ ہوتا ہے۔ یہ منفی احساس ذات باعتبار نوعیت الم انگیز ہوگا، اور اس کی وجہ سے ممکن ہے کہ محبت پیدا ہونے کی بجائے نفرت پیدا ہو +

"احترام کی جس صورت پر ہم نے غور کیا ہے، اس میں منفی احساس ذات دو راستوں سے داخل ہوتا ہے۔ ایک طرف تو یہ استحسان کا عنصر ہے، اور دوسری طرف شکر گزاری کا۔ لیکن احترام کی ایک صورت ایسی بھی ہے جس میں نازک جذبہ شکر گزاری کے عنصر کی صورت میں نہیں بلکہ براہ راست داخل ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ ہم کسی قدیم مغلیہ عمارت کے سامنے کھڑے ہیں، کہ جس کا نازک

اور خوبصورت سنگی کام اب ٹوٹ ٹوٹ کر گر رہا ہے۔ ہم غالباً اس کا استحسان کریں گے، اور اس کی منہدم حالت کو دیکھ کر، یا اس کے نازک اور فنا پذیر کام پر نظر کر کے، ہم میں نازک جذبہ اور حفاظتی ہیجان براہ راست پیدا ہوگا، یعنی یہ کہ ہمارا استحسان نازک ہوگا۔ یہ ایک ملتف جذبہ ہے، کہ جس کے لئے ہمارے پاس کوئی نام نہیں۔ اب فرض کرو، کہ ہم اس عمارت کے اندر داخل ہوتے ہیں، اور وسیع وعظیم الشان ستونوں کے دروں میں گزرتے ہیں، جہاں بجائے روشنی کے اب تاریکی چھائی ہوئی ہے، اور ایک سنسان اور وحشت انگیز منظر پیش نظر ہے، جیسا کہ کسی گنجان جنگل میں ہوتا ہے۔ اب ہمارے نازک استحسان کے ساتھ خوف بھی شامل ہو جاتا ہے، اور اس کی وجہ یہ جذبہ احترام میں بدل جاتا ہے۔ (یا اگر ہمارا نازک جذبہ باقی نہیں رہتا، تو یہ رعب کی صورت اختیار کر لیتا ہے) احترام کی یہ صورت ایسی ہے جس میں شخصی رنگ بہت پھیکا ہے، کیونکہ اس میں، بمقابلہ شکرگزاری، منفی احساس ذات کم ہے۔"

رحم بھی ایک نہایت نازک جذبہ ہے، جو اس جماعت سے تعلق رکھتا ہے۔ رحم ہم کو ان پر آتا ہے، جو تکلیف اور مصیبت میں ہوتے ہیں۔ اور جس قدر زیادہ کمزور اور بے بس، یہ چیز ہوتی ہے، اسی قدر جلد رحم پیدا ہوتا ہے۔ تمام اشخاص میں سے نازک دل عورتیں بہت جلد رحم کھاتی ہیں، اور وہ شئے جو ان میں بہت زیادہ آسانی، اور قوت، کے ساتھ رحم پیدا کرتی ہے، ایک مصیبت زدہ ماں کا نظارہ ہے، جو اپنی اولاد کے فکروں میں گھل رہی ہے۔ یہ رحم کے لئے اس قدر حساس ہوتی ہیں، اور ان کا تخیل اس نزاکت سے کام کرتا ہے، کہ "جس طرح باپ اپنے بچوں پر رحم کھاتا ہے"، اسی طرح یہ اس خوش اور مطمئن نوجوان ماں پر بھی رحم کھاتی ہیں، جو اپنے شیر خوار بچے کو چھاتی سے لگائے بیٹھی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ ان کو بخوبی معلوم ہے، کہ اس نے کتنی مصیبتیں جھیل کر اس کی شکل دیکھی ہے، اور ابھی کتنی اور مصیبتیں اس کی خاطر اس کو جھیلنا ہیں، قبل اس کے، کہ

اس کی ذمہ داری ختم ہو اور یہ ذمہ داری صرف اس وقت ختم ہوتی ہے جب یہ بڈھا ہوکر قبر میں پہنچ جاتا ہے۔ اس کا یہ کام اگرچہ لذت بخش ہوتا ہے لیکن اس میں ذاتی ایثار اور المناک کوششوں کا ایک سلسلہ بھی ہوا کرتا ہے۔ ایسی عورت کو کبھی اس وقت دیکھو جب وہ اس پرندے کو دیکھ رہی ہو جو اپنے گھونسلے کے گرد نہایت تشویش کی حالت میں چکر لگا رہا ہو، درآنحالیکہ چند بچے اس گھونسلے کی جانچ پڑتال کر رہے ہوں، یا جب اس گائے پر اس کی نظر ہو جس کا بچہ چھین لیا گیا ہے۔ وہ اس جانور کی اس مصیبت کو ختم کرنے کی غیر مختتم کوشش کرتی ہے، جس میں وہ شریک ہے اور جس کو وہ سمجھتی ہے، اور کبھی وہ اس شخص پر طعن و تشنیع کرتی ہے، جو اس کا باعث ہے۔ لیکن منجملہ تمام اشیا وہ بچہ بہت جلد اور یقین کے ساتھ رحم پیدا کرتا ہے، جو تکلیف میں ہے، یا خوف زدہ ہے، یا کسی اور مصیبت میں ہے۔ ان واقعات سے ہم رحم کی ماہیت کا پتہ چلا سکتے ہیں۔ رحم والدینی، یا حفاظتی، جبلت کا نازک جذبہ ہے، جس کے ساتھ ہمدردانہ الم، یا مصیبت، شامل ہوتی ہے۔ اگر رحم انگیز چیز وہ ہے جس سے ہم کو محبت ہے، اور جس کی تکلیف کو ہم رفع کر سکتے ہیں، تو رحم ایک خوشگوار اور مسرور کن جذبہ ہوتا ہے، جس میں ہمارا ہمدردانہ الم کامیاب کوشش کی لذت میں مدغم، اور اس سے مغلوب ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر یہ تکلیف بہت شدید ہے، اور اس قسم کی ہے، کہ ہم اس کا دفعیہ نہیں کر سکتے، تب رحم بہت الم انگیز جذبہ ہوتا ہے، کیونکہ ہمارے ہمدردانہ الم میں اس الم کا اضافہ ہوتا ہے، جو ہمارے محافظانہ ہیجان کی ناکافی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک بےبس رحمدل شخص کو، خود مصیبت زدہ شخص کے مقابلے میں، زیادہ تکلیف ہوتی ہے[۱]۔

بعض ثانوی جذبات صرف ان اشیا کے تعلق سے تجربہ میں آتے ہیں جن کے

---

[۱] عام محاورہ میں تو لفظ "ہمدردی" "لفظ رحم" کا مرادف ہے۔ لیکن نفسیاتی مقاصد کے لئے مناسب معلوم ہوتا ہے، کہ لفظ "ہمدردی" کو ابتدائی انفعالی ہمدردی اور اس فعلی ہمدردی کے لئے مخصوص کر دیا جائے، جس پر میں گزشتہ صفحات میں بحث کر چکا ہوں۔ (مصنف)

متعلق ہم عواطف، یا پائیدار تاثری طلبی اطوار، اکتساب کر چکے ہیں۔ ملامت ایسے جذبات کی نہایت عمدہ مثال ہے۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ یہ نازک حسیت اور غصہ سے مرکب ہے۔ ان میں جو دو جبلتیں شامل ہیں ان کے ہیجانات اس قدر متخالف ہیں، کہ وہ بالضرورت ایک دوسرے میں مانع آتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک دوسرے کو نیست و نابود کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم اجنبی شخص کو کبھی ملامت نہیں کرتے۔ اگر کوئی غیر بچہ میرے مسودہ پر دوات الٹ دے یا برابر شور کرتا رہے، تو ہم کو محض غصہ آتا ہے، اور ہم حسبہٖ عمل کرتے ہیں۔ لیکن اگر یہ بچہ ہم کو پیارا ہے یعنی یہ کہ جس کو دیکھ کر یا جس کا خیال کر کے، والدینی ہیجان، مع اپنے نازک جذبے کے لابدی طور پر پیدا ہوتا ہے، تو ہمارے غصہ کا ہیجان اس مختلف ہیجان کی وجہ سے رک جاتا ہے، اس کے مظاہر بدل جاتے ہیں، اور جذبے کی کیفیت اس ملتف قسم کی ہو جاتی ہے، جس کو ہم ملامت کہا کرتے ہیں۔ اس میں غصہ اور نازک حسیت کی کیفیات کے اختلاط میں مزید التفاف اس الم کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، جو ان کے ہیجانات کے تنازع کا نتیجہ ہوتا ہے[1]۔ حسد، شرم، اور انتقامی جذبہ اسی قسم کے دیگر جذبات ہیں۔ ان کی تحلیل کے لئے میں متعلم کی توجہ اپنی کتاب "سوشل سائیکالوجی" کی طرف منعطف کراؤں گا +

---

[1] "ملامت کی ایک اور ملتف تر صورت اس وقت پیدا ہوتی ہے، جب عاطفہ دونوں اشخاص میں ہو، یا اس کے متعلق فرض کیا گیا ہو کہ یہ ایسا ہے، اور اس کا معروض اس طریق سے عمل کرتا ہو، جس سے ہم سے بے غرضی کا اظہار ہوتا ہو۔ اس صورت میں ہمارے رعایتِ ذات کے عاطفہ کے مجروح ہونے اور ہمارے نازک جذبے کے "رک جانے" سے پیدا ہونے والا الم تاثری حالت کی نمایاں خصوصیت ہوتا ہے، اور غصہ کو بالکل ڈھک لیتا ہے۔ "ملامت" کی اصطلاح اس ملتف حالت کے لئے نمایاً موزوں ترین ہے"۔ (مصنف)

باب دوازدہم

تبعی جذبات

ادبیات اور روزمرہ گفتگو بعض ایسے احوالِ ذہن، یا شئون تجربہ کو بصورت متمیز جذبات، تسلیم کرتے ہیں، جن کو مذکورہ بالا معنوں میں نہ تو اولی جذبات کے تحت رکھا جا سکتا ہے، نہ مخلوط جذبات کے۔ ان میں سے بعض کے نام یہ ہیں:۔ بہجت[1]، حزن، آزردگی، مایوسی، تعجب، تاسف، ندامت، اعتماد، امید، تردد، کسر ہمت، حرمانی۔ تحلیلی مطالعہ باطن ان میں سے کسی کو بھی دو یا زائد اولی جذبی کیفیات کا مرکب ثابت نہیں کر سکتا۔ نہ یہ اولی جذبات کی قسم ہی سے معلوم ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ ہم کسی ایک ایسے جبلی ہیجان کا نام نہیں لے سکتے، جس کے ساتھ یہ "جذبات" لازماً پائے جاتے ہوں، جس طرح، کہ غصہ حملہ کرنے کے ہیجان، خوف

---

[1] علی الترتیب Joy Sorrow chagrin Disappointment Surprise Regret Remorse Confidence Hope Anxiety Despondency Despair

بھاگنے کے ہیجان' یا استعجاب قریب آنے اور معائنہ کرنے کے ہیجان' کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ چونکہ اس قسم کے جذبات اس ضابطے کے تحت نہیں آتے، جو اولی جذبات اور جبلتوں کے تعلق کو بیان کرتا ہے' اسی وجہ سے اکثر ماہرین نفسیات نے اس ضابطے ہی کو قبول کرنے سے انکار کر دیا ہے۔ یہ کہنا تو بیکار ہوگا' کہ اس قسم کے جذبات کو فی الواقع "جذبات" کہنا ہی نہیں چاہیئے۔ یہ در اصل حسیات کی قسمیں ہوتی ہیں۔ یہ معنی اب روزمرہ گفتگو میں بہت مضبوط جڑ پکڑ چکے ہیں۔ اس خلط بحث سے بچنے' اور جذبات کی ان دونوں قسموں' یعنی اولی ومخلوط' حقیقی جذبات' اور (۲) حسیات کی ان قسموں' جن پر ہم اب غور کرنے والے ہیں' کے فرق کی توضیح' کا بہترین طریقہ ہے' کہ ہم موخر الذکر کو تیسری قسم کے جذبات مان لیں' اور ان کو تبعی جذبات کہیں۔ لفظ "تبعی" سے مراد یہ ہے' کہ اس قسم کے کسی جذبے اور کسی ہیجان' یا میلان' میں کوئی مستقل وغیر متغیر تلازم نہیں' بلکہ درحقیقت یہ کسی قوی ہیجان' یا میلان کی کارفرمائی کے دوران میں پیدا ہو سکتے ہیں۔ یہ جذبہ خاص حالات میں کسی ہیجان کے عمل پر موقوف' یا اس کے تابع' ہوتا ہے۔ اب ہم کو ان ہی حالات کی تخصیص کرنا ہے۔

خواہش کے پیدا کیے ہیں جذبات

پہلے ہم مندرجہ ذیل پانچ جذبات پر غور کریں گے:۔ اعتماد' امید' تردد' کسرہمت' اور حرمانی۔ یہ سب کے سب کسی قوی ہیجان' یا خواہش' کے عمل کو فرض کرتے ہیں۔ پھر چونکہ یہ عقل کی ترقی کے ایک خاص درجہ' یعنی اس درجہ' کو بھی فرض کرتے ہیں' جس پر ہیجان کی غایت کا کم وبیش واضح تخیل ہوتا ہے' اور ہیجان خواہش کی صورت اختیار کرتا ہے' لہذا کہا جا سکتا ہے' کہ یہ خواہش کو فرض کرتے ہیں' اور اس فعلیت کے دوران میں پیدا ہوتے ہیں' جو خواہش کی وجہ سے صادر ہوتی' اور باقی رہتی ہے۔ لیکن نفس خواہش ان جذبات کے ظہور

سے بے نیاز، اور اس پر مقدم ہوتی ہے، پھر کسی قوی خواہش کے عمل کے دوران میں یہ تمام پانچوں جذبات تجربہ میں آنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، اس سے بحث نہیں، کہ ان جبلی میلان کی ماہیت کیا ہے جو عمل کر رہا ہے، اور اس غایت کی نوعیت کیا ہے، جس کی طرف اس کا رخ ہے۔ حقیقت الامر یہ ہے، کہ یہ حسیت، یا جذبے کے ان متدرج سلسلہ کی مختلف کڑیاں ہیں، کہ اعتماد اور حرمانی جس کے دو اطراف ہیں۔ اس سلسلہ میں ایک کڑی سے دوسری کی طرف انتقال بالکل تدریجی ہوتا ہے، اگرچہ حالات کے مطابق یہ انتقال جلدی جلدی، یا آہستہ آہستہ، واقع ہو سکتا ہے۔

میں نے کسی گزشتہ باب میں خواہش کے عمل کی مثال کے طور پر میجر پر یسٹلے کا بیان نقل کیا ہے۔ اس میں اس نے چند سیاحوں کی ایک جماعت کا ذکر کیا ہے، جن کے سروں پر ابھی خوراک کی خواہش کا بھوت سوار تھا۔ ہم، ایک جبلت سے براہ راست پیدا ہونے والی ان گھڑ، لیکن قوی خواہش کی مثال لیں گے، اور اس جماعت کے جذبی تجربات کو متصور کرنے کی کوشش کریں گے۔ ہم فرض کرتے ہیں، کہ یہ جماعت پیدل واپس آ رہی تھی، کہ اس کا ذخیرہ خوراک ختم ہو گیا۔ اب دوسرا ذخیرہ پچاس میل کے فاصلے پر ہے، اور راستہ تمام یخ بستہ ہے۔ اس جماعت کے تمام اراکین کی بڑی خواہش یہ ہے، کہ اس ذخیرہ خوراک تک پہنچ جائے۔ یہ قوی خواہش اولاً تو خوراک کی جبلت کا نتیجہ ہوتی ہے، لیکن اس کی تقویت اس خیال سے ہوتی ہے، کہ جماعت کی سلامتی اسی میں ہے، کہ یہ اس ذخیرہ تک پہنچ جائے، کیونکہ یہ خیال بھوک کے اس ابتدائی ہیجان کی تائید کے لئے بہت سی خواہشات بعیدہ، مثلاً بیوی بچوں کو دوبارہ دیکھنے، اپنی محنت کے نتائج کو شائع کرنے، اور دنیا میں اپنی کامیابی کا اعلان کرنے، بلکہ کہنا چاہیے، کہ ان تمام خواہشات، کو اپنے ساتھ لاتا ہے، جن کا مجموعہ روزمرہ گفتگو میں "حب حیات" اور "خوفِ ممات" کہلاتا ہے۔ جماعت کے اراکین مضبوط ہیں، موسم اچھا ہے، راستہ میں جو برف پڑا ہے، وہ سخت ہے، اور ذخیرۂ خوراک کا مقام و فاصلہ بخوبی معلوم ہے۔ قوی خواہش ان کو آمادۂ حرکت کرتی ہے، اور وہ پورے وثوق و اعتماد کے ساتھ بڑھے چلے جاتے ہیں۔ یعنی یہ کہ

وہ اپنی فوری غایت، یعنی ذخیرہ خوراک تک پہنچنے کی قابلیت، میں شبہ کرنے کے کوئی وجوہ نہیں پاتے۔ اس غایت رسی سے ان کو نہ صرف اچھی خوراک، بلکہ خطرے سے نجات بھی میسر آنے والی ہے +

لیکن ابھی انھوں نے آدھا راستہ ہی قطع کیا ہے کہ باد مخالف شروع ہو جاتی ہے۔ آسمان ابر آلود ہو جاتا ہے، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ برف اب گرا کہ گرا۔ ہر شخص جانتا ہے کہ اگر یہ ہوا تند اور برف گرنا شروع ہو جائے تو پھر غایت رسی کے لئے اس کو اپنی طاقت کو استعمال کرنا پڑے گا۔ اب کامیابی یقینی نہیں رہتی۔ ان کا وثوق و اعتماد متزلزل ہو جاتا ہے۔ لیکن وہ بہتری کی امید رکھتے ہیں، یعنی یہ کہ امکانی ناکامی کی پیش بینی وثوق و اعتماد کو امید سے بدل دیتی ہے +

اس امید کے سہارے وہ آگے بڑھتے چلے جاتے ہیں۔ لیکن باد مخالف تند تر ہو جاتی ہے، اور برف خوب گرنا شروع ہو جاتا ہے۔ اب ہر شخص بباطن متردد ہوتا ہے۔ لیکن وہ کوشش کرتا ہے کہ امید کا دامن اس کے ہاتھ سے نہ چھوٹے، اور وہ ظاہر بھی یہی کرتا ہے۔ اب اس کی خواہش نہ صرف اچھی خوراک، اور اپنی محنت کے کامیاب انجام، کے تخیل کی تحریک کرتی ہے، بلکہ اسی کے زیر اثر وہ کامیابی و ناکامی کے تمام امکانات پر غور کرنا شروع کرتا ہے۔ یقین و اعتماد، اور امید کے دوران میں کامیابی کی خوشگوار پیش بینی ان کی جد و جہد کو باقی رکھتی ہے، اور اس کی تقویت کرتی ہے، بلکہ بہت ممکن ہے کہ وہ اس وافر خوراک کا ذکر کر کے خوش ہو رہے ہوں، جو ان کو عنقریب حاصل ہونے والی ہے۔ لیکن اگر وہ اب گفتگو کرتے ہیں، تو ان کی گفتگو ہوا کی آئندہ صورت، اور برفباری کی کمی کے متعلق ہوتی ہے۔ امکانی ناکامی کا الم انگیز خیال ان کی ہمتوں کو پست کرتا ہے۔ لیکن یقین و اعتماد سے امید، اور امید سے تردد کی طرف انتقال تدریجی ہوتا ہے۔ ہوا کے ہر مد و جزر، اور برف کے ہر جھونکے، کے ساتھ امید و تردد کا تبادل ہوتا ہے۔ ان دونوں حالتوں کے درمیان کوئی معین حد فاصل قائم نہیں کی جا سکتی۔ اس جذبی سلسلہ کے اور دقیق حصے اس طرح بتائے جا سکتے ہیں کہ ہم کہیں، کہ بعض امیدیں متردد انہ ہوتی ہیں، اور بعض تردد امید افزا +

لیکن موسم بد سے بدتر ہو جاتا ہے۔ لوگوں کو محسوس ہوتا ہے کہ ان کی طاقت جواب دے رہی ہے۔ ہر قدم سو سو من کا ہے۔ انجام کار ایک شخص چیخ اٹھتا ہے کہ "ہم اس مصیبت سے نجات نہیں پا سکتے!" اور سب جانتے ہیں کہ یہ بالکل صحیح ہے۔ لیکن پھر بھی وہ کہتے ہیں کہ "خاموش! ہم ضرور نجات پائیں گے" لہذا وہ بڑھتے چلے جاتے ہیں۔ لیکن تردد کسر ہمت سے بدل جاتا ہے۔ تھوڑی ہی دیر کے بعد وہ فیصلہ کرتے ہیں کہ کچھ دیر بیٹھ کر آرام کر لینا چاہیئے۔ ان کے چہرے اترے ہوئے ہیں کمر جھکی ہوئی ہے، سر لٹکا پڑ رہا ہے اور آنکھیں خلا کو تک رہی ہیں۔ یہ سب ان کی کسر ہمت کی غمازی کرتے ہیں۔ ان کے ذہن آخری ناکامی کی الم انگیز اور ہمت شکن پیش بینی سے معمور ہیں لیکن وہ اٹھتے ہیں اور ارادے کی انتہائی کوشش سے پھر چلنا شروع کر دیتے ہیں +

لیکن اب ان کو برف میں ایک بہت بڑا اشگاف نظر آتا ہے جو ان کے راستے میں اس طرف سے پرلی طرف تک پھیلا ہوا ہے۔ اب ان کو یقین ہو جاتا ہے کہ وہ اپنی منزل مقصود تک نہیں پہنچ سکتے۔ لہذا کسر ہمت مایوسی میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ وہ برف پر گر پڑتے ہیں اور اس آخری نیند کا انتظار کرتے ہیں جس سے ان کے تمام مصائب و مصاعب کا خاتمہ ہونے والا ہے +

جن پانچ تبعی جذبات کو ہم نے اوپر بیان کیا ہے ان کے لئے مسٹر اے الف، شینڈ نے "خواہش کے پیش بین جذبات" کا نہایت موزوں نام تجویز کیا ہے کیونکہ یہ سب ایسی خواہش پر دلالت کرتے ہیں جو کسی غایت کی پیش بینی کرتی ہے۔ ہماری مذکورۂ بالا مثال میں یہ جذبات نہایت شدید ہوں گے کیونکہ جس خواہش کا ہم نے ان کو نتیجہ فرض کیا ہے، وہ بہت قوی اور ضروری تھی۔ لیکن کسی اور خواہش کے عمل کے دوران میں بھی جذبات کا یہی سلسلہ تجربہ میں آسکتا ہے۔ چنانچہ فرض کرو کہ تم ریل پر سوار ہونے کے لئے اپنے گھر سے پیدل روانہ ہوتے ہو۔ اس حالت میں تم کو بھی "جذبات" کے اس سلسلہ کا تجربہ ہوگا۔ ان جذبات کی ترتیب کا انحصار اس بات پر ہوگا کہ تم کو ریل تک پہنچنے میں یقین کامیابی کا ہے یا ناکامی کا۔ ان "جذبات" کی شدت بھی تمہاری خواہش کی قوت کے تناسب سے ہوگی۔ اگر ریل پر

سوار ہونے کی خواہش کسی معمولی کام کرنے کی خواہش کا نتیجہ ہے، تو پھر "خواہش کے پیش بیں جذبات" بہت مدھم ہوں گے، اور ان کی شناخت بھی مشکل ہو سکے گی۔ لیکن اگر تم اس کام کو کرنے کا کسی شخص سے وعدہ کر چکے ہو، اور اپنے اس وعدے کو توڑنا نہیں چاہتے، یا تم اپنے کسی عزیز دوست سے ملنا چاہتے ہو، اور اس سے ملنے کے لئے ریل کی سواری ضروری ہے، تو پھر تمہاری یہ خواہش بہت قوی ہوگی، تو خواہش کے پیش بیں جذبات" بھی اسی نسبت سے شدید تر ہوں گے۔

خواہش کے "پس بیں" جذبات

ابتداً تو خواہش کا مرجع کوئی ایسی غایت ہوتی ہے، جو مستقبل میں ہوا کرتی ہے تاہم نمو یافتہ ذہن میں اس کا رخ ماضی کی طرف بھی ہو سکتا ہے۔ لہذا ہمیں خواہش کے "پس بیں" جذبات کو بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ یعنی جذبات کی اس جماعت میں تاسف، ندامت اور حزن، بڑے بڑے جذبات ہیں۔ تاسف حرمانی کا طبعی نتیجہ ہوتا ہے، بشرطیکہ مطلوبہ غایت کا حصول ممکن نہ رہا ہو، اور حصول غایت کا امکان "پچھلے زمانے" کی بابت ہو چکا ہو، کیونکہ خواہش اب بھی تخیل کو آمادہ کرتی ہے، کہ اس غایت کو اپنے سامنے رکھے۔ لیکن یہ خواہش کلیتہً "پس بیں" ہے۔ پھر چونکہ یہ بیکار، اور بالضرورت غیر تشفی یافتہ، ہوتی ہے، لہذا یہ اپنی شدت کی نسبت سے الم انگیز ہوا کرتی ہے۔ اسی قسم کی الم انگیز "پس بیں" خواہش تاسف کہلاتی ہے۔

تاسف میں ہم للچائی ہوئی نظروں سے اس چیز کی طرف دیکھتے ہیں، جسے ہونا چاہئے تھا۔ چنانچہ سیاحوں کی گزشتہ مثال میں اگر ان میں اتنی طاقت باقی رہی ہے کہ برف پر گرنے کے بعد موت آنے کے وقت تک ان کا ذہن کام کرتا رہے، تو حرمانی کے بعد تاسف کا ہونا لازمی ہے۔ وہ متاسف ہوں گے، کہ انہوں نے یہ کام نہ کیا، خوراک کے ذخیرے تھوڑے تھوڑے فاصلے پر نہ بنائے، جب موسم اچھا تھا، اس وقت قدم نہ بڑھائے۔ مختصر یہ کہ مختلف الم انگیز "پس بیں"

خواہشات یکے بعد دیگرے ان کے ذہن میں آئیں گی۔ اب اگر اس جماعت کے سرگروہ، یا اس کے کسی رکن کو یہ یقین ہو جائے کہ یہ "مرگِ انبوہ" اس کی اپنی غلطی، یا اس کی اخلاقی یا طبیعی کمزوری، کا نتیجہ ہے، تو ملامتِ نفس، یا غصہ آمیز ذلت، یا شرم اس کے تاسف میں مل جائے گی، اور اس طرح حسیت کی وہ الم انگیز ترین صورت پیدا ہو گی، جس کو ہم ندامت کہتے ہیں۔

حزن خواہش کا ایک "بس بین" جذبہ ہے، کیونکہ یہ جوہراً نازک تاسف ہے۔ اس لفظ کے سست استعمال کی وجہ سے اس میں وہ اولی جذبہ بھی شامل ہو جاتا ہے، جسے ہم نے پیچھے کہیں مصیبت کہا ہے۔ لیکن اصلی معنوں میں حزن کا تجربہ صرف اس شخص کو ہو سکتا ہے، جو اتنا کافی ترقی یافتہ ہے کہ محبت، یا الفت، کے عواطف اکتساب کر چکا ہے۔ ان عواطف کی ماہیت اور تشکیل پر ہم بعد کے کسی باب میں بحث کریں گے۔ یہاں صرف اس قدر کہنا کافی ہے، کہ کسی شئے کی محبت کا عاطفہ جوہراً اس بات پر مشتمل ہوتا ہے، کہ ہم والدینی ہیجان کا رخ عادۃً اس کی طرف کر دیتے ہیں، اگرچہ اس کے نظام میں دیگر ہیجانات کے شمول کی وجہ سے محبت کا ہر عاطفہ ملتف ہو جاتا ہے۔

اپنے بچے کے ساتھ ماں کی محبت محبت کی خالص ترین صورت ہے۔ اسی طرح کسی پیارے بچے کے ماں سے بچھڑ جانے کا جذبہ حزن کا خالص ترین نمونہ ہے۔ اس ماں کے جذبات کا اندازہ کرو، جو اپنے پیارے بچے کو کسی مہلک مرض کے نذر کر چکی ہے۔ بیماری کے اثنا میں خواہش کے تمام پیش بین جذبات اس پر طاری ہوتے ہیں۔ یعنی یہ کہ اس میں اس کو بچانے، اس کے مرض کو زائل کرنے، اور اس کو باقی رکھنے، کی محبت کی خواہشات پیدا ہوتی ہیں۔ مہلک انجام کے وقت مصیبت کا جذبہ غالب ترین ہو سکتا ہے۔ ماں کی تمام کوششیں بے ثمر رہتی ہیں، لہٰذا وہ خدا اور انسان سے مدد چاہتی ہے۔ لیکن جلدی ہی اس کی یہ حالت خالص حزن یا نازک تاسف سے بدل جاتی ہے۔ اس کی محبت کا نازک جذبہ و ہیجان اس گم شدہ چیز کو بار بار اس کے ذہن کے سامنے لاتے ہیں۔ وہ تخیل میں ان تمام باتوں پر غور کرتی ہے، جو اس کے ساتھ کرنے والی ہے بشرطیکہ یہ اس کو واپس مل جائے، اور ان تمام باتوں کو ذہن میں لاتی ہے جو اس کو اس کی گم شدگی سے قبل کرنی چاہیے تھیں۔ یہ تمام "پس بین" خواہشات الم انگیز ہوتی ہیں، کیونکہ وہ بالضرورت غیر تشفی یافتہ ہوتی ہیں۔

لیکن مرورِ ایام کے ساتھ ساتھ گزشتہ مسرتوں اور گزشتہ نازک خدمتوں اور ان کے جواب کی یاد سے اس نازک ہیجان کی کچھ تشفی ہو جاتی ہے۔ اسی طرح تعزیریں، یا کوئی اور کام جن سے متوفی کی یاد تازہ رہتی ہے، اس ہیجان کی تشفی کرتے ہیں۔ اس طرح محبت کی خواہشات کی جزئی تشفی، اور اس تشفی کے حصول کے نئے طریقوں کے انکشاف، کی وجہ سے حزن لذت آفرین ہو جاتا ہے۔

لفظ حزن کا یہ نہایت ہی بیہودہ استعمال ہے، کہ اسے بلا تفریق و امتیاز، ہر الم انگیز "بس ہین" خواہش کے لئے استعمال کیا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حزن جوہراً نازک جذبے کو شامل ہوتا ہے۔ لہٰذا نفرت (Hate) کی الم انگیز "بس ہین" خواہش حزن نہ کہلائی جانی چاہیئے۔ اس کا اصلی نام آزردگی ہے۔ یہ وہ حالت ہوتی ہے، جس میں ہم کسی ایسے شخص کی کامیابی پر متاسف ہوتے ہیں، جس سے ہم کو نفرت ہے، یا جس میں اس کو زک دینے میں اپنی ناکامی پر افسوس کرتے ہیں۔ لفظ غم (Grief) بھی صحیح معنوں میں ایک ایسے جذبے پر دلالت کرتا ہے، جو حزن کے قریب قریب ہے۔ فرق صرف یہ ہے، کہ جو عاطفہ کہ اس کا سرچشمہ ہے، اس میں نازک حفاظتی ہیجان وسیع رعایت ذات (Self regard) کے ہیجانات کے تابع ہوتا ہے۔ (دیکھو باب ہفدہم)

بہجت ایک تبعی جذبہ ہے

بہجت بھی منجملہ تبعی جذبات کے ہے، کیونکہ اوروں کی طرح یہ بھی کسی قوی خواہش کے عمل پر دلالت، یا اس کو فرض، کرتی ہے۔ حزن کی طرح بہجت بھی اصلی معنوں میں کسی قوی اور پائیدار عاطفہ سے بالتبع لازم آتا ہے۔ عام طور پر بہجت اور مسرت (Pleasure) میں کوئی فرق نہیں کیا جاتا۔ لیکن یہ غلط ہے۔ بہجت محض وہ مسرت ہی نہیں، جو ہماری غیر منظم خواہشات اور متفرق و منتشر ہیجانات، کی تشفی، یا اس تشفی کی پیش بینی، کا لازمہ ہوتی ہے۔ بہجت میں اس کے

علاوہ اور بھی کچھ ہوتا ہے۔ بہجت، جو محبت سے پیدا ہوتی ہے، بلحاظ شرائط، حزن کی حقیقی ضد ہے، کیونکہ حزن محبت کی نازک خواہشات کی عدم تشفی کا نتیجہ ہوتا ہے، اور بہجت محبوب کی خاطر ہماری نازک کوششوں کی کامیابی کا لازمہ ہوتی ہے۔ یہ جوہراً ہماری خواہشاتِ محبت کی ترقی پذیر تشفی ہوتی ہے۔ لیکن بہجت اور حزن میں فرق صرف یہی نہیں کہ مقدم الذکر خواہشاتِ محبت کی عدم تشفی کا نتیجہ ہوتی ہے، اور موخر الذکر ان خواہشات کی کامیابی کا۔ اس کے علاوہ ان میں دو اور فرق ہوتے ہیں۔ (۱) حزن بالضرورت "پس بیں" خواہشات کا جذبہ ہے، اور بہجت پیش بیں اور "پس بیں" دونوں خواہشات سے پیدا ہوتی ہے۔ (۲) حزن کا سرچشمہ تو صرف خواہشاتِ محبت ہیں، لیکن بہجت خواہشاتِ نفرت کی کامیابی (یا کامیابی کی یاد یا امید) سے بھی پیدا ہو سکتی ہے اور خواہشاتِ محبت کی کامیابی سے بھی، اور نفرت کی اس مختلف صورت کی خواہشات سے تو یہ شائد بالخصوص حاصل ہوتی ہے، جسے صحیح معنوں میں انتقام کہا جاتا ہے۔

ایک قسم کی بہجت اس عاطفہ کی خواہشات کا نتیجہ ہوتی ہے، جسے بالعموم "حبِ ذات" کہا جاتا ہے لیکن جسے دراصل "رعایتِ ذات" کہنا چاہیے۔ بعض لوگوں میں بہجت کی یہ صورت بہت شدید ہوا کرتی ہے۔ اس قسم کی بہجت کا نام شائد Elation ہے۔ اس کی بڑی شرط ان دیگر اشخاص کا لحاظ ہے جو ہمارے کمالات، یا خوبیوں کی تعریف کرتے ہیں (یا جن کے متعلق ہمارا خیال ہے، کہ وہ تعریف کرتے ہیں)۔ اس کا جوہر اثباتِ ذات کے اس ہیجان کی تشفی ہے، جو رعایتِ ذات کے عاطفہ میں منتظم ہوتا ہے۔

تعجب

تعجب ایک ایسا جذبی تجربہ ہے، جس کے متعلق مجھے اعتراف ہے، کہ بہت پیچیدہ ہے۔ بہجت و حزن کی طرح اسے بھی اس وقت سے اولی جذبات میں شمار کیا جا رہا ہے، جب سے کہ دیکارت نے اولی اور ثانوی، یا مخلوط قسمیں بنائی

ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ تعجب آئندہ واقعات کی معین پیش بینی کو فرض کرتا ہے۔ اس کا تجربہ ہم کو صرف اس وقت ہوتا ہے جب اچانک ہم ایسی صورت حال سے دوچار ہوتے ہیں جو ہمارے توقع کے خلاف ہوتی ہے۔ اب ہم دیکھ چکے ہیں کہ پیش بینی یا توقع کسی ایسے ہیجان، ایسی خواہش، یا تنفر کے عمل پر دلالت کرتی ہے جو اس پیش بینی کی ترغیب دلاتی ہے۔ لہذا تعجب پیش بین خواہش پر موقوف ہوتا ہے، یا اس سے بالتبع لازم آتا ہے۔ لہذا یہ ایک تبعی جذبہ ہے۔ شدید تعجب کی تقریباً تمام صورتوں میں یہ تبعی جذبہ خوف، یا استعجاب، یا دونوں کی وجہ سے ملتف ہو جاتا ہے، اور اس طرح یہ ان اولی جذبات میں سے کسی ایک میں منتقل ہونے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اسی التفاف کی وجہ سے یہ معلوم کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ تعجب تبعی جذبات سے تعلق رکھتا ہے +

اولی اور تبعی جذبات کی تفریق

یہاں تک ہم نے تبعی جذبے کی مختلف صورتوں پر بحث کی ہے۔ متعلم کو چاہیئے، کہ ان کے اور اولی جذبات کے فرق کو بخوبی ذہن نشین کرلے۔ ان میں بڑے بڑے فرق یہ ہیں:۔ (۱) اولی جذبہ کسی "شئے" یا موقعہ و محل پر تفکر کا بلا واسطہ نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ کسی ایسے ہیجان کو فرض نہیں کرتا، اور نہ اس پر مشروط ہوتا ہے، جو اس "شئے" یا موقعہ و محل کے وقوف کے وقت پہلے ہی سے عامل ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف تبعی جذبہ ہر صورت میں کسی ایسے ہیجان، کسی ایسی خواہش، یا تنفر کو فرض کرتا، اور اس پر مشروط ہوتا ہے، جس کا عمل پہلے ہی سے ہم میں جاری ہوتا ہے یہ اس شئے کے متعلق ایک نئے وقوف کے اثر کا نتیجہ ہوتا ہے، جس کی طرف وہ ہیجان رجوع کرتا ہے۔ (۲) ہر اولی جذبہ کسی بالمقابل جبلی میلان سے پیدا ہوتا ہے،

علہ۔ ماسوا غصہ کے (مصنف)

ہے' اور اس کے ہیجان کی علامت ہوا کرتا ہے۔ اس کے برخلاف تبعی جذبات میں سے کوئی بھی جبلی میلان سے اس طرح کا مستقل تعلق نہیں رکھتا' بلکہ ایک نمو یافتہ ذہن میں اس کا ظہور جبلی ہیجانات میں سے کسی ایک کے عمل کے دوران میں ہو سکتا ہے۔ (۳) اولی جذبہ (عام معنوں میں' لیکن کسی سنگین غلطی کے بغیر) ایک قوت کہا جا سکتا ہے' کیونکہ اس کے ساتھ ہمیشہ ایک ہیجان ہوتا ہے' جو کسی مخصوص غایت کی طرف لے جاتا ہے' اور ہم پہلے دیکھ چکے ہیں' کہ یہی ہیجان اس چیز کی لازمی خصوصیت ہے' جسے بالعموم جذبہ کہا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ روزمرہ گفتگو' ادبی روایات' اور اکثر ماہرین نفسیات کی زبان' سب کے سب اس بات کے موید ہیں' کہ اولی جذبات توانائیاں' یا قوتیں' ہیں' جو حرکت پیدا کرتی ہیں۔ ان کے مقابلے میں تبعی جذبات' صحیح اور اصلی معنوں میں' قوتیں نہیں سمجھے جا سکتے۔ یہ محض حادثات ہیں' جو جبلی ہیجانات کی کارفرمائی میں پیدا ہوتے ہیں' اور یہی ہیجانات وہ حقیقی قوتیں ہیں' جو فکر و فعل کی تحریک کرتی اور ان کو جاری رکھتی ہیں[۱۵]۔

۱۵۔ یہ صحیح ہے' کہ روزمرہ گفتگو میں' اور اس سے بھی زیادہ ادبیات میں' تبعی جذبات قوتیں ہی کہلاتے ہیں۔ شعراء تو خاص کر امید' مایوسی' بہجت' حزن' اور تعجب' کے سے جذبات کو اولی جذبات کی طرح وہ عوامل فرض کر لیتے ہیں' جو ہمارے فکر و فعل پر حکمران ہیں۔ لیکن اگرچہ ماہر نفسیات کے لئے ضروری ہے' کہ وہ شعراء کی باتوں پر کان دھرے' تاہم یہ لازمی نہیں' کہ وہ "ضرورت شعری" کی غلامانہ نقل بھی کرے۔ سیرت و کردار کی غالباً کوئی صفت ایسی نہیں' جس کو کسی شاعر' مصور' یا بت ساز' نے شخص کی صورت نہ دی ہو۔ یہ بالکل ممکن ہے' کہ ہم شیلے کے لاجواب قطعہ "Adonis" سے لطف اندوز ہوں' لیکن جو تصویر کہ اس نے اس خوبصورتی سے کھینچی ہے' اس میں شخصیت کی قائم بالذات قوت' یا اس کے عنصر' کو تسلیم نہ کریں۔ ابتدائی اور تبعی جذبات میں' جو تفریق ہم نے ان اوراق میں کی ہے' اس کی تائید اس واقعہ سے ہوتی ہے' کہ مصور بڑے بڑے اولی جذبات کو انسانی شکلوں میں ظاہر کرنے میں تو کوئی دقت محسوس نہیں کرتے' لیکن تبعی جذبات کی تصویر اتارنے میں بالواسطہ ذرائع استعمال کرنے پڑتے ہیں۔ چنانچہ جی' ایف' واٹس (G. F. Watts) کا سازبردست (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

جو توانائی' یا قوت' کہ ادبیات' اور روزمرہ گفتگو' امید' تردد' ہمت' وغیرہ کے
سے جذبات کی طرف منسوب کرتے ہیں' وہ درحقیقت اس خواہش کی توانائی ہوتی ہے'
جس سے یہ تبعی جذبات پیدا ہوتے ہیں۔ امید اور ہمت میں اس توانائی میں کامیابی
کی لذت انگیز پیش بینی سے اضافہ ہوتا ہے' اور تردد اور کسر ہمت میں ناکامی کی پیش
بینی سے یہ یا معتدل ہو جاتی ہے' یا اس کا بالکل خاتمہ ہو جاتا ہے۔ پھر حزن میں تمام
افعال کے اکارت جانے سے یہ الم انگیز ہو جاتی ہے[۱]۔

(۴) چونکہ ہر اولی جذبہ ایک ایسے ہیجان کا حاصل ہوتا ہے' جو عضوے کی
ساخت کا ایک مستقل عنصر ہے' لہٰذا یہ کہنا بہت گمراہ کن نہ ہوگا کہ یہ جذبات
عواطف میں منتظم ہو جاتے ہیں' اگرچہ زیادہ صحت کے خیال سے کہنا یہ چاہیئے کہ بالمقابل
کی جبلت کا تاثری طلبی میلان اس طرح منتظم' اور متشکل ہوتا ہے۔ (دیکھو باب ہفدہم)
اس کے برخلاف یہ فرض کرنا ایک سنگین غلطی ہوگا کہ کوئی ایک تبعی جذبہ (یا کوئی میلان
جو کسی تبعی جذبے کا مقابل ہے) ذہن کی ساخت میں اس طرح منتظم ہو سکتا ہے۔ اس کی
وجہ یہ ہے' کہ کوئی تبعی جذبہ بھی کسی ایک مستقل عنصر کا نتیجہ نہیں ہوتا۔ واقعہ برعکس اس کے یہ
ہے' کہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں' ان میں سے ہر ایک کسی ایک' یا سب' طلبی میلانات کی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) مصور جب امید کا نقشہ کھینچنے بیٹھتا ہے' تو وہ ایک دوشیزہ کی شکل بناتا ہے'
جس کا چہرہ نقاب پوش ہے' اس کے اصلی مفہوم کی طرف اشارہ اس کی وضع و حالت اور اس کے شکستہ ستار سے
ہوتا ہے (مصنف)

[۱]۔ قارئین اعتراض کر سکتے ہیں کہ "بعض اوقات حیرانی بھی تو افعال کی تحریک کرتی ہے۔ اس کی توانائی
کہاں سے آتی ہے؟" میرا جواب ہے' کہ یہ طرز بیان گمراہ کن ہے۔ حیرانی میں کوئی توانائی نہیں ہوتی' اور یہ کہ
اگر اس میں خواہش کی کوئی توانائی باقی رہتی بھی ہے' تو یہ مبدل بہ تاسف ہو جاتی ہے۔ حیرانی کی نام نہاد
توانائی در اصل اس شخص کی توانائی ہے' جو صورت حال کو بالکل مایوس کن پانے کے بعد' تمام احتیاطوں'
تمام ضبط نفس' اور طرز عمل کے متعلق تمام گزشتہ تجاویز' کو خیر باد کہتا ہے' اور اپنے آپ کو ابتدائی
جبلی ہیجان اور اولی جذبے کے حوالہ کر دیتا ہے۔ (مصنف)

کار فرمائی کا لازمہ ہوا کرتا ہے۔[۱]

لفظ "حسیت" کا استعمال

عوام متفق ہیں، کہ لذت والم حسیت کے حقیقی نمونے ہیں۔ لیکن "حسیت" کے لئے جو انگریزی لفظ (Feelings) ہے اس کو بعض ماہرین نفسیات بہت وسیع اور غیر معین معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ چنانچہ ذروی[۲] نفسیات کے اکثر قائلین، مثلاً ہربرٹ سپنسر، نے (Feelings) کو ان فرضی عناصر کے عام نام کے طور پر استعمال کیا ہے، جو اجتماع، التصاق، تلازم، امتزاج، ترکیب، یا کسی ایسے ہی دیگر اعمال کی، مدد سے "شعور" کو مرکب کرتے فرض کئے جاتے ہیں۔ اسی نفسیات کے بعض قائلین ایسے بھی ہیں، جو نفس (Feelings) کو "شعور" یا ذہنی مواد، کے عناصر، یا مادی ذرے نہیں کہتے، بلکہ ان کے نزدیک یہ ان عناصر کی صفات ہیں۔ ان عناصر کو وہ "احساسات" کہتے ہیں۔ لہٰذا اس خیال کے مطابق (Feelings) "احساسات" کی صفات ہیں، اور ہر "احساس" "تحسیت" یا بقول بعض "حیثیت حسی" کی ایک صفت رکھتا ہے، بعینہ اس طرح جیسے کہ اس میں شدت کی صفت ہوتی ہے۔ واقعات حسیت کو بیان کرنے کا یہ ایک نہایت بے ہودہ اور غیر مفید طریقہ ہے۔ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ تحس کسی موضوع، تم، یا میں، وہ، یا یہ، کو ہوتا ہے۔ یہی موضوع لذت والم کا تجربہ کرتا ہے۔ یہ خیال کہ احساس کا ایک ذرہ ہے جس کے ساتھ لذت یا الم کا ذرہ بھی جاتا ہے، یا جو لذت، یا الم،

---

[۱] لیکن "امید افزا خصلت" کے متعلق کیا ارشاد ہے؟ یہاں پر پھر ہم کو روزمرہ گفتگو کی ڈھیلی ڈھالی اور غیر معین زبان کے گمراہ کن اثرات سے ہوشیار رہنا چاہئے۔ ایک شخصیت کی جو صفت بالعموم اس اصطلاح سے مدلول ہوتی ہے، اس کو در اصل "امید افزا الطبیعت" کہنا چاہئے۔ طبیعت کی بحث کے لئے اگلا باب دیکھو (مصنف)

[۲] Atomistic Psychology۔

کی صفت سے متصف ہے، سرتا پا لغویت ہے، باوجود اس کے کہ وونٹ، میونسٹربرگ، اور فجنز، ایسے مشاہرین نے اس طرز بیان کو اختیار کیا ہے۔ واقعات حسیت ہی میں "بے پچکاری" تعنیبات کی غیر موثریت، اور ناقابل رفع مشکلات، کا صحیح فصیح، اور واضح، اندازہ ہوتا ہے۔

اقسام حسیت

بعض مستند مصنفین حسیت کی صرف دو کیفیات کو تسلیم کرتے ہیں، لذت والم۔ لیکن بعض اور مصنفین "حسیت" کو محدود معنوں میں استعمال کر کے حسیت کی بہت سی کیفیات کو مانتے ہیں۔ چنانچہ وونٹ نے لذت والم کے علاوہ کھچاوٹ اور ڈھیلا پن، اور جوش و پستی، کی حسیات بھی تجویز کی ہیں۔ لیکن میرا خیال ہے، کہ اس نے اپنے اس خیال میں طلبی تجربہ، بحیثیت ناقابل تحویل جزو، کی حقیقت کا مبہم اعتراف کیا ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں، کہ لذت والم وقوف اور طلب کے تعامل کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ طلب کی ترقی، یا کامیابی، کے علم سے لذت، اور اس کے رکاؤ، یا اس کی ناکامی، کے علم سے الم معین ہوتا ہے۔ اب ہم نے دیکھا ہے، کہ تبعی جذبات بھی اسی طرح پیدا ہوتے ہیں۔ یہ ہر صورت میں ان طلبوں، یا خواہشوں، کی کامیابی، یا ناکامی، کے امکانات کے تخیل کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو ان کا سرچشمہ ہیں۔ پھر لذت والم کی طرح یہ بھی کسی معنوں میں بھی احساسی نہیں ہوتے، یعنی یہ کہ اولی جذبات کی طرح، یہ اپنی مخصوص کیفیات کے لئے، حشوی حرکی، یا کسی اور طرح کے، احساسی ارتسامات کے محتاج نہیں ہوتے۔ برعکس اس کے یہ حقیقۃً موضوعی ہوتے ہیں۔ تخیل کی کوئی پرواز بھی انھیں ہمارے فکر کے معروضات کی طرف منسوب نہیں کر سکتی۔ میں ایک مایوس، یا حرمان نصیب طالب علم کا امید افزا تخیل کر سکتا ہوں، یا ایک امید افزا طالب علم کا مایوسانہ طرز میں، یا امید افزا طالب علم کا امید افزا طریقے سے تخیل ہو سکتا ہے۔ اگرچہ روزمرہ گفتگو کے یہ الفاظ بالکل صریحی اور غیر مشتبہ ہوتے ہیں، تاہم یہ واضح ہے کہ

اس آخری صورت میں بھی میری امید اس قدر بداہت کے ساتھ میری، اور طالب علم کی امید اس قدر بداہت کے ساتھ طالب علم کی ہے، کہ ضدی سے ضدی فلسفی بھی ان کو ہمارے لئے خلط ملط نہیں کر سکتا۔

اس تمام تقریر کا ماحصل یہ ہے کہ نبعی جذبات، محدود معنوں میں تاثرات، یا حسیات ہیں۔ ان کے متعلق زائد سے زائد یہ کہا جا سکتا ہے کہ حسیت کی اساسی صورتوں لذت والم، کے تفرق کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ یہ تفرق تخیل کی طاقتوں کے نمو، اور لذت والم کے اجماع کی قابلیت کی زیادتی (جو ذہنی ترقی کے ساتھ ہوتی ہے) کا لازمہ ہوتا ہے۔

لذت والم کا امتزاج

ہمارا یہ آخری فقرہ ذرا تشریح طلب ہے۔ عام طور پر دعوی کیا جاتا ہے، کہ لذت والم اضداد ہیں، جو یکجا جمع نہیں ہو سکتے، کیونکہ آگ اور پانی کی طرح یہ ایک دوسرے کو تباہ کرتے، یا معتدل بناتے ہیں۔ یا یوں کہو کہ یہ مخالف علامات جمع و تفریق کی مقادیر ہیں، جو الجبرے کے قاعدے سے جمع ہوتی ہیں۔ اس لئے موضوع کی حیثیت حسی یا تو لذت کی ہوتی ہے، یا الم کی اور اگر یہ دونوں برابر ہیں، تو یہ معتدل (یعنی غیر موجود) ہوتی ہے۔ میں بلا تردد و تامل اس عقیدہ سے انکار کروں گا، اور پروفیسر سٹائٹ سے اس بات میں اتفاق کروں گا، کہ بعض حالتیں ایسی ہوتی ہیں جن میں لذت والم مجتمع ہوتے ہیں۔ اس حقیقت کی شائد بہترین اور واضح ترین مثال رحم اور حزن کے جذبات ہیں۔ ان دونوں جذبات میں لذت والم تمام نسبتوں میں ممتزج معلوم ہوتے ہیں۔ چنانچہ ایک طرف تو اس رقیق القلب شخص کا الم آمود رحم ہے، جو کسی دوسرے شخص کی مصیبتوں کو دیکھتا، اور اس سے ہمدردی رکھتا ہے، لیکن ان مصیبتوں کو رفع کرنے کے لئے کچھ کر نہیں سکتا۔ دوسری طرف ایک خدمتگزار فرشتہ کا شیریں رحم ہے، جو ازالہ مصیبت

سے اعلیٰ قسم کی تشفی حاصل کرتا ہے، اور جس وقت تک کہ اس کا پوری طرح ازالہ نہیں ہو جاتا، اس وقت تک وہ اس میں حصہ دار رہتا ہے۔ یا پھر اس ماں کی حالت پر غور کرو، جو اپنے بچے کی چوٹ کے درد کو محض ایک پیار سے رفع کر دیتی ہے۔ فطرت انسانی کے ایک نبض شناس کا قول ہے کہ "مفارقت بہت شیریں حزن ہوتی ہے"، کیونکہ مفارقت کی وجہ سے جو الم پیدا ہوتا ہے، وہ دوبارہ ملنے کی امید سے شیریں ہو جاتا ہے [1]۔

حسیات و جذبات کا انفکاک

اب ہم سمجھ سکتے ہیں کہ "حسیات" اور "جذبات" کی اصطلاح کے متعلق اب تک کیوں اس قدر خلط مبحث اور عدم تیقن رہا ہے۔ اب ہم اس الجھاؤ کو سلجھا سکتے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ اولی جذبات کی مخصوص کیفیات ان حشوی احساسی ارتسامات

---

[1] حسیات کے ایک عمیق اختباری مطالعہ (Pleasure and Unpleasure دیکھو Brit. Jour. of Psy. Monog. Suppl. No6.) سے ڈاکٹر اے وہلیمتھ (Dr. A. Wohlemuth) اس نتیجہ پر پہنچا ہے، کہ لذت والم مخلوط احوال حسیت کی صورت میں مجتمع ہو سکتے ہیں، اور یہ کہ مختلف اصلیتوں کے لذات (اور آلام بھی) بغیر ممتزج ہوئے یکجا رہ سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ لذت والم بھی بغیر ممتزج ہوئے ایک ساتھ رکھے جا سکتے ہیں۔ یہ آخری بیانات تو شائد قابل بحث ہیں، لیکن مجھے اس میں شبہ کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ لذت والم ایک ساتھ موجود ہو سکتے ہیں، اور کسی نہ کسی درجہ میں ممتزج ہو سکتے ہیں۔ میں نے ایک تیز لڑکے سے یہی سوال کیا، تو اس نے فوراً سہ لفظی جواب دیا، کہ "لیمو کا کھانا"۔ دوسرے کا جواب تھا کہ "مٹھائی کی امید کی خوشی، اور اس کے انتظار کا الم"۔ خوبصورت مناظر کے جواب میں جو ہمارے جذبی ردِ اعمال ہوتے ہیں، ان سے بھی اس کی توضیح ہوتی ہے۔ (مصنف)

کا نتیجہ ہوتی ہیں، جو اُن جسمانی انضباطات سے پیدا ہوتے ہیں، جو جبلی جد و جہد کا لازمہ ہوا کرتے ہیں۔ جیمس ولینگ کے نظریہ میں اس صداقت کا ہم نے بھی اعتراف کیا ہے۔ لیکن ترقی یافتہ ذہن میں اولی جذبے (یا اولی جذبات کے کسی مجموعہ) کی برانگیختگی طلب کو شامل ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اس میں طلب کی کامیابی، یا ناکامی کے درجہ و احتمال کا وقوف بھی داخل ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے اولی اور مخلوط جذبات کے ہمارے تمام عینی تجربات میں یہ تبعی جذبات، یا حسیات کی وجہ سے ملتف ہو جاتے ہیں۔ ان میں امید، تردد، بہجت، حزن، تعجب، یا سادہ لذت و الم کی رنگ آمیزی ہو جاتی ہے۔ یہی سبب ہے، کہ روزمرہ گفتگو میں یہ الفاظ متبادل ہوتے ہیں۔

خصلت[۱]، طبیعت، مزاج اور کیف جذبی

یہ چاروں الفاظ بہت کثیر الاستعمال ہیں، اور اگر یہ علمی مباحث میں استعمال
کیے جانے والے ہیں، تو ایسے ہی دیگر الفاظ کی طرح، یہ بھی مزید تعریف و تحدید کے محتاج
ہیں۔ پہلے تین الفاظ سے تو ہم اُن تین طریقوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں، جس سے
کہ افراد باہم بعد المشرقین رکھتے ہیں، باوجود اس کے کہ اُن سب کو یکساں جبلی میلانات
اور یکساں، اور ایک ہی درجہ کی عقل ورثہ میں ملتی ہے، اور باوجود اس کے، کہ وہ
سب ایک ہی ماحول، اور ایک ہی تعلیم و ترتیب کے زیر اثر زندگی بسر کرتے ہیں۔

خصلت

ایک شخص کی "خصلت" اس کے جبلی رجحانات کا مجموعہ ہوتی ہے۔ یہ بہت

---

۱ Disposition, Temper, Temperament, Moods

ممکن ہے کہ بعض افراد میں ایک یا زائد جبلتیں ناپید ہوں، چنانچہ بعض پالتو جانوروں میں ایسا ہی ہوتا ہے۔[1] لیکن قطع نظر اس امکان کے یہ ظاہر ہے کہ جو جبلی ہیجانات کہ افراد ورثہ میں پاتے ہیں، وہ بلحاظ شدت و قوت بہت مختلف ہوتے ہیں۔ چنانچہ بعض انسان اور اقوام انسان ایسی ہیں، جن میں جبلت استعجاب خلقۃً کمزور ہوتی ہے، اور بعض ایسی ہوتی ہیں، جن میں یہ خلقۃً بہت قوی ہوتی ہے۔ بعینہٖ یہی حال دیگر جبلی ہیجانات، بالخصوص شہوت، خوف، غصہ، اثبات ذات اور فروتنی، اور غولی ہیجان، کا معلوم ہوتا ہے۔ جب کوئی جبلی رجحان غیر متناسب طور پر قوی ہوتا ہے، تو یہی اس شخص کی "خصلت" کو متصف کرتا ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص بالطبع بہت زیادہ مغلوب الغضب ہوتا ہے، تو ہم کہا کرتے ہیں، کہ غصہ اس کی خصلت ہے۔ ان واقعات کی بہترین توضیح اس طرح ہو سکتی ہے، کہ ہم جبلتوں کی ایک فہرست مرتب کریں، اور ان میں سے ہر ایک کے بالمقابل وہ صفت لکھیں، جس سے بالعموم اس خصلت کو متصف کیا جاتا ہے، جس میں یہ رجحان بہت قوی ہوتا ہے۔

جبلی ہیجان	خصلت
غصے کا ہیجان	غُصیلہ، زود رنج
استعجاب "	رازجو، متجسس، متلاشی
خوف "	بزدل، محتاط، خوفناک
تناسلی "	شہوت ران، عاشق مزاج
تلاش خوراک "	پیٹو، لالچی
فروتنی "	عاجز، حلیم، فرمانبردار، مسکین
اثباتِ ذات "	متکبر، خودبین، ظاہردار، بالغ نظر
غولی	ملنسار
نفرت	نازک مزاج، نفیس مزاج
اکتساب	کنجوس، کفایت شعار
ہنسی	خوش طبع، خوش مزاج

---

[1] یہاں ناظرین کی یاددہانی ضروری ہے کہ جبلتیں غالباً مینڈلی اکائیاں (Mendelian units) ہوتی ہیں (مصنف)

مصیبت   شاکی' گریہ کُن' معذور

یہ تمام متبادل صفات بعینہ ایک ہی معنوں میں استعمال نہیں کی جاتیں' بلکہ ان سے غالب ہیجان کے عادی اظہار کی مختلف صورتوں پر دلالت ہوتی ہے۔ اب چونکہ ہماری ترکیب و ساخت کی تمام دیگر خصوصیات کی طرح ہمارے جبلی ہیجانات بھی استعمال کی وجہ سے زیادہ' اور عدم استعمال کی وجہ سے محو ہو جاتے ہیں لہذا ظاہر ہے' کہ جس شخص میں فطرت نے کسی ایک جبلی رجحان کی بہت زیادہ قوت ودیعت کی ہے' اس میں یہ رجحان' دیگر رجحانات کی بہ نسبت' بلحاظ شدت' بہت ترقی کرے گا' بشرطیکہ اس تعلیم و تربیت' اور معقول ضبط النفس سے اس کو روکا' اور منع' نہ کیا جائے' جو ان رجحانات کے توازن کی طرف مودی ہوتا ہے۔ غیر موزوں' غیر متناسب' اور غیر متوازن شخصیتوں کا سرچشمہ اکثر اوقات یہی ہوا کرتا ہے۔ ان مثالوں میں سے بعض میں تو شخصیت صرف بیٹوپن' یا شہوت رانی' یا خود نمائی' یا زود رنجی کا مجموعہ معلوم ہوتی ہے۔ متعلم کو خیال رکھنا چاہیے' کہ لفظ "خصلت" کے معنی اُن معنوں سے مختلف نہیں' جن میں کہ لفظ "میلان" گزشتہ ابواب میں استعمال ہوا ہے' اگرچہ یہ دونوں معنی بہت قریبی نسبت رکھتے ہیں۔ لہذا ان سے کوئی خلط مبحث پیدا نہ ہونا چاہیے۔

طبیعت

لفظ طبیعت سے جو معنی مفہوم ہوتے ہیں' وہ الفاظ خصلت و مزاج کے معنوں سے مختلف ہوتے ہیں' اگرچہ ان میں بہت قریبی نسبت ہوا کرتی ہے۔ چنانچہ ہم کہا کرتے ہیں کہ فلاں شخص بہت کمزور' یا ہیجانی' طبیعت کا آدمی ہے' اور ہمارا یہ قول غلط نہیں ہوتا۔ ان جملوں سے شخصیت کی جن خصوصیات پر دلالت ہوتی ہے' ان کی توجیہ مختلف رجحانات کی قوتوں کی طرف رجوع کرنے سے نہیں ہو سکتی۔ کمزوری' مستقل مزاجی' وغیرہ میں سے ہر ایک صفت ہر قسم کے حالات میں

ظاہر ہو سکتی ہے۔ محرکات، ہیجانات، یا خواہشات کے اختلاف کا ان پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ ایک شخص کی طبیعت اس طریقے کا اظہار معلوم ہوتی ہے جس سے طبعی ہیجانات اس کے اندر عمل کرتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ تین بڑے بڑے مختلف طریقے ہیں، جس سے مختلف افراد، ہیجانات کی کارفرمائی کے اعتبار سے باہم اختلاف رکھتے ہیں:۔ (۱) بلحاظ قوت شدت، یا اہمیت وضرورت (۲) بلحاظ ثبات و ابرام، اور (۳) بلحاظ قابلیت اثر پذیری۔ قابلیت اثر پذیری سے میری مراد وہ درجہ ہے، جس میں ہیجانات لذت و الم سے متاثر ہوتے ہیں۔ یہ بالکل بدیہی معلوم ہوتا ہے، کہ ہم میں سے بعض اشخاص مشکلات، یا دیگر مزاحمتوں، کی تکلیف کی وجہ سے اپنے کاموں سے دست کش ہو جاتے ہیں، یا اس کا رُخ بدل دیتے ہیں، اور پھر اس طرح کے کاموں کی طرف آنکھ اٹھا کر بھی نہیں دیکھتے۔ برعکس اس کے اگر ان کو کامیابی ہوتی ہے، یا وہ ترقی کرتے ہیں، تو اس کامیابی یا ترقی کی وجہ سے وہ اپنی مساعی جاری رکھتے ہیں اور اسی طرح کے اور کاموں میں اور زیادہ دلچسپی لینے لگتے ہیں۔ اس طرح کی طبیعتوں میں اثر پذیری کی قابلیت بہت زیادہ ہوتی ہے۔

یہ بھی ایک مشہور عام واقعہ ہے، کہ انسان ہیجانات کی قوت یا اہمیت و ضرورت کے اعتبار سے بھی مختلف ہوتے ہیں۔ اگر کوئی ہیجان، یا خواہش، کسی شعلہ خو، بے چین اور پُرجوش شخص کی تحریک کر دیتی ہے، تو پھر یہ اس وقت تک صبر نہیں لیتا جب تک کہ غایت حاصل نہیں ہو جاتی۔ اس کے برخلاف ایک سہل رو اور آرام طلب شخص ہوتا ہے، جو ہمیشہ کسی بہتر موقعہ کا منتظر رہتا ہے۔ ان دونوں اشخاص میں فرق یہی نہیں، کہ مقدم الذکر میں ضبط نفس کی قابلیت زیادہ ہے، اور موخر الذکر میں کم۔ واقعہ یہ ہے، کہ صبر ایک فضیلت ہے جس کی تربیت کی جا سکتی ہے۔ لیکن اس کا اکتساب بعض لوگ تو بہت جلد کر لیتے ہیں اور بعض بہت دیر میں۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے، کہ مقدم الذکر کی خواہشات اور ان کے ہیجانات اتنے موکد نہیں ہوتے، جتنے کہ موخر الذکر کے۔

یہ بھی سب جانتے ہیں، کہ ہیجانات وخواہشات کے ثبات و ابرام کے لحاظ سے بھی انسانوں میں بہت اختلاف ہوتا ہے، اور یہ کہ ثبات و ابرام قوت یا

ضرورت و تاکید کے ساتھ متغیر نہیں ہوتا، اور نہ ان دونوں میں کوئی گہرا تلازم ہی پایا جاتا ہے۔ بعض اشخاص ایسے ہوتے ہیں، جن کے ہیجانات بہت موکد معلوم ہوتے ہیں، لیکن ان میں ثبات ابرام نہیں پایا جاتا۔ اس قسم کا شخص نہایت جوش و خروش سے ایک کام کا آغاز کرتا ہے، یا نہایت بے صبری کے ساتھ اپنی باری کا انتظار کرتا ہے، لیکن اگر حالات وقت اس کام کے پورا ہونے میں مانع آتے ہیں، تو پھر اس کے ہیجان کی تجدید نہیں ہوتی۔ اس کا بالکل خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اب وہ اپنی غایت کی طرف سے بے غرض ہو جاتا ہے، یا اس کو بالکل بھول جاتا ہے، حالانکہ یہ وہ غایت ہے، جس کی خواہش تھوڑی ہی دیر قبل اس قدر قوی تھی۔ اس کے برخلاف بعض اشخاص ایسے ہوتے ہیں، جن کے ہیجانات بہت زیادہ موکد معلوم نہیں ہوتے۔ ان میں اول تو خواہشات پیدا ہی نہیں ہوتیں، لیکن اگر یہ ایک دفعہ پیدا ہو جاتی ہیں، تو پھر وہ اشخاص اپنی غائت کے اس طرح پیچھے لگتے ہیں، کہ جب تک یہ حاصل نہیں ہو جاتی، اس وقت تک یہ دم نہیں لیتے، اور اگر کسی وجہ سے ان کو ترک کرنا پڑتا ہے، تو وہ پھر بار بار اس کی طرف عود کرتے ہیں۔ اس قسم کا ثبات و ابرام بھی ایک حد تک قابل تربیت ہے۔ لیکن یہ ظاہر ہے، کہ ضرورت و تاکید اور قابلیت اثر پذیری کی طرح یہ بھی، بعض اشخاص میں، بہ نسبت دیگر اشخاص کے، خلقۃً بہت زیادہ ہوا کرتا ہے۔

اس میں شبہ نہیں، کہ ایک اوسط شخص میں طبیعت کے یہ تینوں عناصر بدرجہ اوسط موجود ہوتے ہیں۔ اسی قسم کے شخص کی طبیعت کو اوسط، یا معمولی کہا جا سکتا ہے۔ جب ان عناصر میں سے ایک، یا دو، یا تینوں عناصر غیر معمولی طور پر اعلیٰ، یا ادنیٰ، درجہ میں موجود ہوتے ہیں، تب ایک شخص کی طبیعت اس کی شخصیت کا نمایاں اور قابل ادراک حصہ بن جاتی ہے۔ قارئین نہایت آسانی کے ساتھ معلوم کر سکتے ہیں، کہ ان عناصر کے مختلف درجوں میں مختلف اجتماعات اُن متنوع طبیعتوں کو مرکب کرتے ہیں، جنھیں ہم شعلہ خو، سہل رو، سہل انگار، مایوس، متردد، ضدی، بد مزاج، مستقل مزاج، کمزور طبع، وغیرہ ناموں سے پکارتے ہیں۔

یہ ایک بہت اچھا سوال ہے، کہ کیا طبیعت کے یہ تینوں عناصر بالکل عام ہیں؟ یعنی یہ کہ کیا ایک شخص کے تمام ہیجانات میں یہ تینوں عناصر مقابل کے درجوں میں ظاہر ہوتے ہیں؟ یا کیا ایک ہی شخص کے بعض ہیجانات میں تو یہ بدرجۂ اعلیٰ موجود ہوتے ہیں، اور بعض میں بدرجہ ادنیٰ؟ میرے نزدیک اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ یہ عام ہیں۔ چنانچہ جو شخص کہ بعض ہیجانات کے لحاظ سے ثابت قدم اور مستقل مزاج ہے، وہ تمام محرکات کے تعلق سے ان ہی صفات کا اظہار کرے گا۔ لیکن اغلب یہ ہے، کہ ہم کو طبیعتوں کے اختلاف کی ایک بنا اور تسلیم کرنی پڑے گی۔ ہماری مراد یہ ہے، کہ لذت کے اثر کو قبول کرنے کی قابلیت اور الم کے اثر کو قبول کرنے کی قابلیت، کے درجوں میں کوئی لازمی و مستقل علاقہ نہیں، اور نہ ان میں کوئی گہرا تلازم ہے۔ چنانچہ بعض اشخاص پر لذت کا اثر تو بہت زیادہ ہوتا ہے، لیکن الم کی یہ پرواہ تک نہیں کرتے، اور بالعکس بعض پر الم کا اثر زیادہ ہوتا ہے، اور لذت ان کے لئے بے اثر رہتی ہے + اس امکان کو تسلیم کرتے ہی سے ہم ہونہار اور مایوس طبائع کے درمیان فرق کی توجیہ کر سکتے ہیں۔

مزاج

ایک شخص کے مزاج کی عارضی تعریف اس طرح کی جا سکتی ہے، کہ یہ اعمال جمع و تفرق کے تغیرات[1]، اور کیمیاوی تغیرات، کے ان اثرات کا مجموعہ ہے، جو اس کی حیات ذہنی پر پڑتے ہیں، اور تغیرات کی یہ دونوں قسمیں اس کی تمام جسمانی بافتوں میں ہر وقت واقع ہوتی رہتی ہیں۔ ان اثرات میں سے بعض تو کیمیاوی مادوں کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو بافتوں سے خون میں منتقل ہوتے ہیں، اور خون کے ساتھ دماغ میں پہنچ کر عصبی بافتوں پر عمل کرتے ہیں، اور اس طرح ان کے اعمال میں تغیر کے

---

[1] Metabolic changes

باعث ہوتے ہیں۔ ان کیمیاوی مادوں میں سے بعض تو نظام عصبی کے تمام حصوں پر اثر کرتے معلوم ہوتے ہیں، لیکن بعض بہت زیادہ انتخابی نظر آتے ہیں۔ یعنی یہ کہ وہ یا تو صرف مخصوص حصوں یا مراکز پر اثر کرتے ہیں، یا ان حصوں اور مراکز پر دوسرے حصوں یا مراکز کی نسبت زیادہ قوی اثر ڈالتے ہیں۔

یہ کہ خون میں کیمیاوی مادوں کی ذرا سی مقدار سے حیات ذہنی پر بہت گہرے اثرات پڑ سکتے ہیں، نہایت آسانی سے نشلی یا بے حس کرنے والی دواؤں، مثلاً الکحل یا کلوروفارم کی مدد سے ثابت ہوتا ہے۔ جب کلوروفارم کے ابخرہ ہوا کے ساتھ مل کر ہماری ناک میں داخل ہوتے ہیں، تو یہ دوا بہت جلد خون میں منتقل ہو کر دماغ کی بافتوں میں پہنچ جاتی ہے۔ پھر چند ہی سانسوں کے بعد ہم کو اپنے اعمال ذہنی میں عمیق اختلال کا احساس ہونا شروع ہو جاتا ہے۔ یہ اختلال رفتہ رفتہ ذہنی فعلیت کی سستی میں تبدیل ہوتا ہے، یہاں تک کہ آخر میں چل کر یہ فعلیت بالکل رک جاتی ہے[1]۔ اگر کسی شخص میں کوئی ایسا آلہ ہوتا جس کے عمل جمع و فرق سے الکحل پیدا ہوتا، تو جب کبھی اس آلہ میں بہت زیادہ فعلیت ہوتی، تو اس کے مزاج میں الکحلی نشہ کی طرح کا تغیر ظاہر ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شراب کا ہلکا نشہ بھی کچھ نہیں سوائے اس کے کہ دماغی اعمال پر الکحل کے اثر سے مزاج میں ایک عارضی تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔

اغلب یہ ہے کہ جسم کی ہر بافت مزاج کی اس کیمیاوی تعیین میں مدد کرتی ہے، لیکن بعض بافتوں کا اثر، دیگر بافتوں کے اثر کے مقابلے میں بہت زیادہ ہوتا ہے۔ منجملہ ان بافتوں کے بعض بے نالی غدود[2] ہیں، جو مدت تک تو نسبتہً منفعل اور حیوانی اسلاف کے باقیات صالحات سمجھے جاتے رہے۔ لیکن زمانۂ حال کی تحقیق سے منکشف ہوا ہے، کہ ان غدود کے افرازات (جن کو ھارمونز[3]

---

[1] ان اثرات کے تفصیلی مطالعہ کے لئے دیکھو حصہ دوم، بحث الکحل۔ (مصنف)

[2] Ductless glands

[3] Hormones

اور انڈوکرینز[1] کہتے ہیں) خون میں داخل ہو کر دیگر بافتوں کے نشو و نما اور اعمال جمع و فرق، اور خصوصاً نظام عصبی کے اعمال پر بہت گہرا اثر ڈالتے ہیں۔

ان واقعات کی بہترین اور مکمل ترین تعیین شاید غدۂ ورقی[2] میں ہوتی ہے۔ یہ غدہ ایک نرم بافت کا ٹکڑا ہے جو گردن کے قاعدے پر ہوا کی نالی کے گرد ہوتا ہے۔ جب اس غدہ کا ہارمون بہت زیادہ ہو جاتا ہے، تو نظام عصبی، اور اور بہت سی بافتوں کے اعمال تیز ہو جاتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مریض غیر متناسب طور پر سریع التہیج ہو جاتا ہے۔ لہذا اگر اس کو تا بہ حد امکان تمام قسم کے اثرات وارتسامات سے بچایا نہ جائے، تو وہ ہر وقت بے چین اور مضطرب رہتا ہے، اور بہت جلد گھل گھل کے دبلا ہو جاتا ہے۔ برعکس اس کے اگر اس غدۂ ورقی کا افراز کم ہو جائے تو مریض کاہل الوجود اور غیر متناسب طور پر ساکن ہو جاتا ہے۔ اس کے تمام ذہنی اعمال سست پڑ جاتے ہیں، یہاں تک کہ انتہائی صورتوں میں وہ تقریباً مجہول ہو جاتا ہے، اور ٹھٹھر جاتا ہے۔ اگر یہ نقص چھوٹے سے بچے میں پیدا ہوتا ہے تو ذہنی و جسمانی نشو و نما غیر متناسب طور پر سست ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ انتہائی صورتوں میں مریض مخبوط الحواس ہو جاتا ہے۔ اب یہ بات، کہ یہ تمام گہرے اثرات اس افراز کی قلت، یا کثرت، کا نتیجہ ہوتے ہیں، اس واقعہ سے ثابت ہوتی ہے کہ مخالف العمل اثرات سے ان کا ازالہ کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ کثرت افراز کا علاج تو یہ ہے، کہ غدہ کا ایک حصہ نکال ڈالا جائے، اور قلت افراز کی تلافی اس طرح ہو سکتی ہے، کہ بھیڑ کے ورقی غدود سے ہارمون لے کر مریض کی خوراک میں ملا دیا جائے۔

بعض اور غدود بھی ہیں، کہ جن کا اثر بھی اس سے کچھ کم نہیں ہوتا۔ منجملہ ان غدود کے ایک تو نخامی غدہ[3] ہے، جو دماغ کے قاعدے پر ہوتا ہے، اور

---

[1] Endocrines

[2] Thyroid gland

[3] Pituitary

جس کا افراز تمام جسم کے نشو و نما کی تعیین میں بہت اہم ہوتا ہے۔ دوسرا فوق الکلیہ غدہ[1] ہے جو گردہ کو ڈھکے ہوتا ہے۔ اس غدہ کا ذرا سا افراز بھی چھوٹی چھوٹی شریانوں کے عضلات پر اثر انداز ہوتا ہے، اور اس طرح دورانِ خون کے ضبط و انتظام میں بہت اہمیت رکھتا ہے۔ یہ تمام اثرات ان اثرات کے علاوہ ہیں، جو اعضا جسم کو شدید اور مستقل فعلیت کے لئے تیار کرتے ہیں۔

پھر جنسی غدود، یعنی مرد کے خصیے، اور عورت کے بیضہ دان بھی وہ ھادمونز پیدا کرتے ہیں، جن کے اثرات بہت زیادہ مخصص ہیں۔ یہ غدود بچے میں ثانوی جنسی خصائص، مثلاً، نر کی ڈاڑھی کرخت آواز، وغیرہ کو معین کرتے ہیں۔ پھر نفسیاتی نقطہ نظر سے اس سے بھی زیادہ اہم اثر ان ھادمونز کا یہ ہوتا ہے، کہ ایک نامعلوم طریقہ سے یہ تناسل کی جبلت کو ذکی الحس بناتے ہیں، اور اس طرح ایک فرد کی شہوانی اشتہا کے درجہ کو معین کرنے کے لئے بہت اہم ہوتے ہیں۔

بعض اشخاص کے لئے تو اس قسم کے واقعات پر غور و خوض حد درجہ پریشان کن ہوتا ہے۔ لیکن بعض اشخاص ایسے بھی ہیں، جو نہایت صبر اور اطمینان کے ساتھ اس دن کا انتظار کر رہے، جب وہ نشو و نما کے اعمال میں مداخلت، اور فطرت کے کاموں کی اصلاح کر سکیں گے[2] بہر صورت واقعات بہت اہم ہیں، اور ماہر نفسیات مجبور ہے کہ ان کا مقابلہ کرے، اور ان کا لحاظ و خیال رکھے۔

جسم کے مختلف اعضا ہماری حیاتِ ذہنی پر ایک اور طرح بھی اثر ڈالتے ہیں۔ یعنی یہ کہ ان سے متواتر آمدھم احساسی ارتسامات پیدا ہوتے رہتے ہیں، جو بحالت تندرستی غیر واضح طور پر محسوس ہوتے ہیں۔ یہ گویا ایک غیر واضح عقبی زمین ہے، جو ہمارے تفکر میں کم و بیش موافق، یا ناموافق، طور پر رنگ آمیزی

---

[1] Suprarenal gland

[2] چنانچہ ڈاکٹر ایل برمن نے انڈ وکرین افرازات کی اہمیت کی ایک نہایت رنگین تصویر کھینچی ہے۔ اس کا خیال ہے، کہ وہ دن دور نہیں جب علم النفس انڈ وکرین کے علم میں تبدیل ہو جائے گا۔ دیکھو اس کی کتاب۔
"Glands Regulating Personality"

یا اس کو متغیر کرتی ہے۔ چنانچہ اگر ہمارا ہضمی نظام بے فتور رہتا ہے، تو ہم ہشاش بشاش رہتے ہیں۔ اگر یہ ناقص طور پر یا سستی سے عمل کرتا ہے، تو ہم چڑچڑے، جنونی اور مخبوط الحواس سے ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح ایک کارکن اور کامیاب عضلی نظام حیات ذہنی کی عام خبرداری و ہوشیاری اور موثریت کا باعث ہوتا ہے۔

مزاج کے یہ عناصر زیادہ تر ہر شخص کی خلقی ساخت و ترکیب میں معیّن ہوتے ہیں لیکن خوراک، آب و ہوا اور دواؤں کے اثر سے انہیں ایک حد تک متغیر کیا جا سکتا ہے۔ پھر ذہنی حالات و اوضاع اور تجربات سے بھی ان میں تغیر پیدا ہو سکتا ہے، چنانچہ ہو سکتا ہے کہ متواتر و متوالی خوف سے درقی غدہ کی کیمیادی فعلیت میں ایک مزمن زیادتی پیدا ہو جائے۔ یہیں تندرستی و بیماری پر ذہنی اثرات پڑتے ہیں اور یہیں تلمیح[1] اور شفا بخشی کے دیگر ذہنی طریقوں کی وہ امکانات متحقق ہوتے ہیں جن کی حدود سے ہم بے خبر ہیں۔

عناصر مزاج میں نظام عصبی کی بعض عام ترکیبی خصوصیات کو شمار کرنا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے۔ منجملہ ان کے تکان کے میلان کے درجہ اور تکان سے نجات پانے میں آسانی اور سرعت اور غالباً تکان کا تریاق پیدا کرنے میں سہولت شخصیت کی موثریت کو معیّن کرنے میں بہت اہمیت رکھتے ہیں۔

پھر ذہنی نشو و نما کے معیّن کرنے میں ایک اور سبب کام کرتا ہے جس کو حال ہی میں ڈاکٹر سی جی یونگ منظر عام پر لایا ہے۔ ہماری مراد درجہ درون[2] بینی سے ہے۔ یہ مدارج ایک مسلسل سلسلہ کی صورت میں مرتب ہوتے ہیں اور اس سلسلہ کے اواخر کو درون بینی اور برون[3] بینی کہا ہے۔ یہ امر فیصلہ طلب ہے، کہ درون بینی یا برون بینی کو ایک ایجابی صفت سمجھنا چاہئے اور دوسرے کو اس ایجابی صفت کا کمترین درجہ یا کیا۔ لیکن بہر صورت

---

[1] Suggestion

[2] Introversion

[3] Extroversion

اس سلسلہ میں ایک شخص کے مزاج کا مقام اس کی خلقی ساخت وترکیب پر موقوف ہوتا ہے، اگرچہ دیگر عناصر مزاج کی طرح یہ بھی، بالخصوص اوائل عمر میں، ماحول اور تربیت کے اثرات سے متغیر ہو سکتا ہے۔ اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو حصہ دوم میں ہوگی۔ یہاں صرف اس قدر کہنا کافی ہے کہ بیرون بیں[۱] وہ شخص ہے، جس کے جذبات وہیجانات نہایت جلدی اور آسانی کے ساتھ افعال، الفاظ، اشاروں اور جذباتی اظہار کے دیگر طبعی راستوں کے ذریعہ ظاہر ہو جاتے ہیں، برعکس اس کے درون بیں[۲] وہ شخص ہے جس کے ہیجانات وجذبات، خود اس کے اندر مقید رہتے ہیں، اور اس طرح اس میں غور وفکر، اور گھٹنے پن کی سی حالت کا باعث ہوتے ہیں، نہ کہ افعال کا یا الفاظ کا۔

میرا خیال ہے، کہ جو کچھ ہم نے اس وقت تک کہا ہے، وہ یہ ثابت کرنے کے لئے کافی ہے، کہ مزاج بہت سی قوتوں کا مجموعی نتیجہ ہے، اور ان قوتوں میں سے ہر ایک خلقۃً معیّن ہوتی ہے، اگرچہ ماحولی اثرات، اور ذہنی تربیت سے اس میں، بمدارج مختلفہ، تغیرات ہو سکتے ہیں۔ ایک شخص کی ذہنی ترقی ہمیشہ اس کے مزاج کی خصوصیات کے مطابق، یہ یا وہ، راستہ اختیار کرتی ہے۔ مشاکلت، تمیز، ادراک، اور تشکیل عادت کے تمام اعمال میں ذہن کی انتخابی فعلیت کا میلان زیادہ تر مزاج ہی سے معیّن ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ اگر دو افراد بلحاظ میلانات وعقلی قابلیت ایک ہی جیسے ہوں، لیکن ان کے مزاج مختلف ہوں، تو پھر ان دونوں کی ترقی بالکل مختلف راستے اختیار کرے گی۔ مزاج عقل اور سیرت دونوں کی ترقی پر زیادہ تر اثر کرتا ہے۔

اب چونکہ امزجہ اس قدر متنوع ومختلف عناصر کا مجموعی نتیجہ ہوتے ہیں، لہذا امزاج کے تنوعات بالضرورت بے شمار ہو جاتے ہیں، اور کسی شخص کے مزاج کو مناسب طور پر بیان کرنے کے لئے ایک، یا چند، اسماء صفات کفایت نہیں کرتے۔ واقعہ تو یہ ہے، کہ یہاں ہمارے مصطلحات بالکل غیر موزوں اور

---

[۱] Extrovert

[۲] Introvert

غیرمناسب ہیں۔ ہمارے پاس صرف چند موزوں اصطلاحات ہیں، کہ جن کی مدد سے
ہم اصناف مزاج کو جزئی طور پر بیان کر سکتے ہیں۔ خوش طبع، تیز مزاج، ڈرپوک،
پھرتیلا، زود رنج، سہل انگار، سوداوی، مستقل مزاج، اور خصوصاً دروں بیں
اور بیروں بیں ان اصطلاحات کی مثالیں ہیں۔

خصلت، طبیعت، اور مزاج اسی شخصیت کا خام مواد ہیں، جو ہم کو ورثہ
میں ملتی ہے۔ تجزیہ کی دستگیری، اور روز افزوں علم و ذہانت کی رہبری، سے ان ہی
کی بنا پر سیرت کی تعمیر ہوتی ہے۔

تمام ذہنی ترقی، بلکہ کہنا چاہیے، کہ تمام زندگی، میں یہ ایک دوسرے پر
اثر کرتے ہیں۔ اگرچہ یہ ہماری خلقی ساخت کا جزو ہوتے ہیں، لیکن عقلمندانہ رہنمائی
اور تہذیب نفس سے انہیں متغیر کیا جا سکتا ہے۔ صحیح و سلیم تعلیم و تربیت ان ہی
تین مختلف ترکیبی عناصر پر اثر انداز ہوتی ہے، اور اس سے ہر خلقی نقص و خرابی،
یا ان کے توازن کے فعل کا تدارک ہو سکتا ہے۔

کیفِ جذبی[1]

اس باب کو ختم کرنے سے قبل کیف جذبی کے متعلق چند الفاظ بھی بے جا نہ
ہوں گے۔ یہ تو ظاہر ہے، کہ ان کو کسی نہ کسی طرح جذبات سے تعلق ہوتا ہے۔ چنانچہ
غصیر، محتاط، ملنسار، قدر شناس، ہمدرد، مایوس، منکسر المزاج، وغیرہ سب کے
سب ہمارے کیف جذبی کے نام ہیں۔

یعنی یہ کہ کیف جذبی کا ذکر کرنے میں، ہم وہ نام لیتے ہیں، جن سے کہ جذبات
و ہیجانات ممیز کئے جاتے ہیں۔ ظاہر ہے، کہ کیف جذبی ہمارے ذاتی، اور بلا واسطہ
تجربہ کا ایک تاثری طلبی واقعہ ہے۔ ہم اپنے کیف جذبی کا اظہار نہ صرف اپنی وضع

---

[1] Mood

وحالت اور کردار سے کیا کرتے ہیں، بلکہ ہم اکثر اس کا بلا واسطہ وقوف بھی[1] کر لیتے ہیں، تاہم اس سے انکار نہیں ہو سکتا، کہ ایک خاص وقت میں بالکل مختلف جذبہ و میلان کے غلبہ میں بھی ایک کیف جذبی باقی رہ سکتا ہے۔ چنانچہ ہو سکتا ہے، کہ غصہ کی حالت میں مجھے ہنسی آجائے، یا کسی پر رحم آجائے اور اس کے باوجود غصہ کی حالت باقی رہے۔ جب یہ درمیانی جذبہ ختم ہو جاتا ہے، تو غصہ کی حالت پھر حسب سابق غالب آجاتی ہے۔ کیف جذبی بالعموم کسی ایسے قوی جذبے کی تحریک سے پیدا ہوتا ہے، جو کسی وجہ سے اپنے آپ کو ظاہر نہیں کر سکتا۔ جب ہم کسی جذبے کو ظاہر کئے اور اس کے ہیجان کی طبعی غایت تک پہونچے بغیر اس "شئے" یا موقعہ و محل کو اپنے ذہن سے خارج کر دیتے ہیں، جو اس جذبے کا موجب ہوا تھا، تو کیفِ جذبی گویا اس جذبے کی صدائے بازگشت کی صورت میں باقی رہتا ہے۔

ابتداءً کیف جذبی طلب و جذبے کے تحت شعوری طور پر باقی رہنے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ یہ تاثری طلبی میلان کا گویا خفی تہیج ہے، اگرچہ اس میں شبہ نہیں کہ جذبہ کی عضوی گونج، اور بعض صورتوں میں غالباً کیمیاوی حاصلات اس خفی تہیج میں مدد دیتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے، کہ ہم ایک جذبے اور اس کے مقابل کے کیف جذبی کے درمیان کوئی معین حد فاصل قائم نہیں کر سکتے۔ ان میں فرق صرف اس طرح ممکن ہے کہ تاثری طلبی تہیج کو بالاتفاق "جذبہ" کہا جائے، بشرطیکہ ہم اس شئے پر فکر کرتے رہیں، جو اس کا باعث ہوئی ہے۔ اور اگر اس شئے کے تفکر میں سے غائب ہو جانے کے بعد بھی یہ تہیج باقی رہے، تو اس کا نام "کیف جذبی" رکھا جائے۔ لیکن اس تفریق میں ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ قبل اس کے کہ جذبی تحریک کلیتہً ختم ہو، جذبہ بالعموم کیفِ جذبی میں تحویل ہو جاتا ہے۔

کیفِ جذبی کی وجہ سے ہم میں وہ جذبہ دوبارہ بآسانی پیدا ہو سکتا ہے، جو اس کیفِ جذبی کا مقابل ہے۔ چنانچہ اگر ہمیں کچھ دیر قبل ہی غصہ آیا ہو،

---

[1] یہی سبب ہے، کہ دروں بیں میں بروں بین کی بہ نسبت، کیف جذبی اکثر پیدا ہوتا ہے۔ (مصنف)

تو بعد میں یہ غصہ نہایت آسانی سے دوبارہ پیدا ہو سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ غصہ کے میلان کا عضوی تہیج ابھی تک باقی ہے، لہٰذا اس میں دوبارہ تحریک پیدا کرنا آسان ہے، بہ نسبت اس وقت کے جب یہ بالکل ساکن حالت میں ہوتا ہے۔
جب تک کہ کیفِ جذبی باقی رہتا ہے، اس وقت تک ہیجان گویا اپنی شئے کا متلاشی رہتا ہے، اور اس لئے ان اشیا کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے، اور یہ وہ اشیا اس کا نیا ہیج بن جاتی ہیں، جو عام حالات میں اس جذبے کا باعث نہیں ہوتیں۔ چنانچہ جب غصہ کا کیفِ جذبی ہم پر طاری ہوتا ہے، تو ذرا ذرا سی باتوں، مثلاً دروازے کے بمشکل کھلنے، قلم کے رُک رُک کر چلنے، مکھیوں کے بار بار ہاتھ پر بیٹھنے، سے غصہ آتا ہے، حالانکہ معمولی حالات میں یہ تمام باتیں غصہ کا باعث نہیں ہوتیں۔
سب سے زیادہ مواظب و مستقل کیفِ جذبی جن کے ڈانڈے اختلالی حالت سے ملے ہوتے ہیں، وہ ہوتے ہیں، جو جذبی رجحانات کے اس تصادم و تعارض کا نتیجہ ہیں، جو ابھی تک رفع دفع نہیں ہوا۔ چنانچہ اگر ہمارا کوئی عزیز دوست ہم کو نقصان پہنچائے، یا ہم کو گالی دے، تو ہم کو اس وقت تک بے چینی سی رہتی ہے، جب تک کہ ہم اپنے غصہ اور اس شخص کے لئے محبت کے عادی رجحانات میں تعارض کو حل نہیں کر لیتے۔ اسی طرح اگر غصہ کی حالت میں ہم اپنے عزیز ترین دوست کو ناجائز طور پر گالی دے بیٹھیں، یا اس پر کوئی الزام رکھیں، تو پھر ایک بے چین کرنے والا کیفِ جذبی پیدا ہوتا ہے، جس کی وجہ سے ہمارا تمام دن نہایت بُرا گزرتا ہے، اور کسی کام میں ہمارا دل نہیں لگتا۔ یہ حالت اس وقت تک باقی رہتی ہے، جب تک کہ ہم جا کر اس سے معافی نہیں مانگ لیتے، یا کسی اور طرح اپنے اس گناہ کا کفارہ ادا نہیں کر دیتے۔
اغلب یہ ہے، کہ بعض کیفِ جذبی زیادہ تر اُن عضوی حالات کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو کیمیاوی، یا کسی اور طریقے (جن پر مزاج کے تحت بحث ہو چکی ہے) سے اس شخص میں ایک خاص جذبی تحریک با آسانی اور بقوت پیدا کرتے ہیں۔

چنانچہ سب جانتے ہیں، کہ بدہضمی، گٹھیا اور ذیابیطس تندمزاجی کا باعث ہوتے ہیں۔ اسی طرح درقی فعلیت کی زیادتی بزدلی اور ڈرپوک پن پیدا کرتی ہے۔ طویل المدت سقیم کیف جذبی کی دیگر مثالوں میں ہم کو کسی نہ کسی عضوی سبب کے وجود کا شبہ ہوتا ہے، مثلاً اس کیف جذبی میں، جو پستی اور جنون کی مالیخولیائی صورت کی سب سے بڑی علامت ہے۔ یہ سقیم اور اختلالی کیف جذبی معمولی اور عام کیف جذبی کی طرح، مناسب و موزوں اشیا کے متلاشی رہتے ہیں، بلکہ ان اشیاء کو التباسات اور اوہام کی صورت میں پیدا بھی کر لیتے ہیں۔ یہ ایک عمل ہے، جو "تصویب"[1] کے قریب ہے۔

---

[1] Rationalization دیکھو حصہ دوم (مصنف)

یقین اور شبہ[1]

پہلے ذکر آچکا ہے کہ مرکب حسیّات جن کو ہم نے عام اور قدیم استعمال کا لحاظ کرتے ہوئے "تبعی جذبات" کہا ہے، وقوف اور طلب کے تعامل کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ یقین اور شبہ بھی حسیت کی حالتیں ہیں جو اسی طرح پیدا ہوتی ہیں۔ یہ بھی تبعی "جذبات" ہوتے ہیں۔ لیکن چونکہ یقین و شبہ کی نفسیات بہت اہم اور مشکل ہے لہذا میں ان پر ایک خاص باب میں غور کر رہا ہوں۔ زمانہ گزشتہ میں نفسیات میں عقلی روایات بہت غالب تھیں۔ اسی وجہ سے انہیں بھی ایسے خالصۃً عقلی امور واقعیہ یا احوالِ ذہنی مانا گیا جو خالصۃً عقلی یا وقوفی اعمال کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

تلازمی نفسیات یقین کو ایک "ناقابل انفکاک تلازم" کا ثبات وابرام کہتی ہے۔ اس کے مطابق اگر دو "تصورات" بار بار یکے بعد دیگر "شعور" میں پیدا ہوتے ہیں تو ان دونوں کا باہمی رابطہ زیادہ مضبوط ہوتا جاتا ہے، یہاں تک کہ آخر میں یہ بالکل ناممکن ہو جاتا ہے کہ ایک "تصور" "شعور" میں آئے اور اس کے فوراً بعد دوسرا

---

[1] Belief and Doubt

نہ آئے۔ چنانچہ ہزار ہا موقعوں پر میں نے اپنے دائیں ہاتھ سے اپنی بائیں کلائی پکڑی ہے، اور ہر موقعہ پر میں نے اس کو ٹھوس پایا۔ لہٰذا میری بائیں کلائی کا "تصور" ٹھوس پن کے تصور" کے ساتھ "غیر منفک طور پر متلازم" ہو جاتا ہے۔ اب اس کے بعد سے جب کبھی میری کلائی کا "تصور" میرے "شعور" میں آتا ہے تو ٹھوس پن کا "تصور" بھی فوراً پیدا ہو جاتا ہے۔ اسی تمام کو اس طرح بھی بیان کیا جا سکتا ہے، کہ مجھے یقین ہے، کہ میری کلائی ٹھوس ہے۔ اس طرز بیان کی لغویت بالکل ظاہر ہے۔ اس نظریئے کا تقاضا یہ ہے کہ جب ٹھوس پن کا "تصور" "شعور" میں پیدا ہوا تو اس فوراً بعد میری بائیں کلائی کا "تصور" بھی پیدا ہو جائے۔ لیکن ظاہر ہے، کہ یہ کبھی بھی نہیں ہوتا۔

یا پھر ہر رنگ دار اور غیر شفاف چیز دباؤ میں ہمیشہ رکاوٹ پیدا کرتی ہے، لہٰذا غیر شفاف رنگ ٹھوس پن کے ساتھ غیر منفک طور پر متلازم ہو جاتا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ جب کبھی میں غیر شفاف رنگین سطح دیکھتا ہوں، تو مجھے یقین ہو جاتا ہے، کہ یہ کسی نہ کسی حد تک ٹھوس، یا جسیم ہے، یعنی یہ کہ یہ مکان میں ہے۔ یا جب کبھی میں ٹھوس مزاحمت کرنے والی سطح سے متصادم ہوتا ہوں، تو مجھے معلوم ہوتا ہے، کہ یہاں موجود ہے، یا یہ کہ اس سے آگے حرکت کرنا ممکن ہے۔ لہٰذا آگے کے مکان کا "تصور" مزاحم سطح کے ہر تجربہ کے ساتھ غیر منفک طور پر متلازم ہو جاتا ہے، اور میں ہر صورت میں یقین کرتا ہوں، کہ اس کے آگے اور مکان ہے، اور یہ کہ مکان کی حد متصور نہیں کی جا سکتی۔ برعکس اس کے اگر میں ہمیشہ اور ہر وقت ایک بند کمرے میں زندگی بسر کرتا، تو خواہ اس کی دیواریں شفاف ہی ہوتیں، میرا یقین بالضرورت یہی ہوتا، کہ مکان میرے قید خانہ کی دیواروں سے محدود ہے۔

اس کے برخلاف جیمس، اور چند دیگر ماہرین نفسیات، کا دعویٰ ہے کہ یقین ایک جذبہ ہے۔ لیکن جیمس عقلمند تھا کہ اس نے اپنے نظریئے کو اس پر منطبق کرنے کی کوشش نہ کی۔ یعنی یہ کہ اس نے یقین کو عضوی احساسات کے کسی مجموعہ میں تحویل کرنے کی ناممکن کوشش نہیں کی۔ چونکہ یقین اور شبہ حسیت

کے ان شئون (وثوق، امید، تردد، وغیرہ) سے قریبی نسبت رکھتے ہیں، جن کو ہم نے کسی گزشتہ باب میں "تبعی جذبات" کہا ہے لہٰذا ہمیں اعتراف کرنا پڑتا ہے، کہ ان کو جذبات کہنا بالکل مباح ہے۔ لیکن یہاں بھی ہم قارئین کی توجہ اس تفریق اور اختلاف ماہیت کی طرف منعطف کرائیں گے، جو اصلی جذبات (یعنی اولی اور ثانوی جذبات) اور تبعی جذبات میں ہم نے بیان کی ہے۔

لہٰذا اب سوال یہ ہے، کہ یقین و شبہ اور ان تبعی "جذبات" میں کیا تعلق ہے، جن پر ہم اس سے قبل غور کر چکے ہیں؟ سب سے پہلی قابل غور بات تو یہ ہے، کہ "یقین" اور "شبہ" کی اصطلاحات کا اطلاق صرف ترقی یافتہ ذہن کے تجربات پر ہو سکتا ہے۔ صحیح معنوں میں ہم بچوں، یا حیوانات، میں یقین کا وجود تسلیم نہیں کر سکتے۔ ایک کتا اپنے مالک کو، یا ایک بچہ اپنے باپ کو پہچانتا ہے، اور اس کے استقبال کے لئے آگے بڑھتا ہے۔ یہ صحیح معنوں میں ہم نہیں کہہ سکتے، کہ ان کو یقین ہوتا ہے، کہ آنے والا شخص اس کا مالک (یا باپ) ہے، اگرچہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ نہایت اعتماد و وثوق کے ساتھ اس کا استقبال کرتا ہے۔ تمام ابتدائی ادراک چونکہ شناخت ہوتا ہے لہٰذا اس میں اعتماد و وثوق شامل ہوا کرتا ہے۔ "دیکھنا یقین کرنا ہے" ایک پرانی مثل ہے۔ اسی طرح ایک کتا (یا چھوٹا سا بچہ) ایک مانوس شخص کو اپنی طرف آتے دیکھتا ہے لیکن بحالت تذبذب کبھی تو استقبال کے لئے آگے بڑھتا ہے، اور کبھی پیچھے ہٹتا ہے۔ اس کے متعلق بھی یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ شبہ کر رہا ہے، اگرچہ یہ کہا جا سکتا ہے، کہ وہ تردد، یا امید، کی حالت میں ہے[1]۔

---

[1] خود میرے کتے نے بارہا میرا استقبال اسی طریقہ سے کیا ہے۔ اکثر ہوا ہے، کہ جب میں اپنے باغ کے دروازے میں داخل ہوا ہوں، تو وہ کوئی بیس گز کے فاصلہ پر مکان کے دروازے کے سامنے پڑا سو رہا ہے۔ مجھے دیکھ کر وہ بھونکتا ہے، اور حملہ کرنے کے لئے آگے بڑھتا ہے۔ اگر میں کوئی اشارہ نہیں کرتا، تو وہ ایک خاص فاصلے پر پہنچ کر کبھی تو حملہ کی تیاری کرتا ہے، اور کبھی استقبال کی۔ میری آواز سن کر اس کی یہ حالت تذبذب ختم ہوتی ہے۔ یہ تذبذب، معہ متخالف ہیجانات کے تعارض کے، حیوان، یا بچے، کی وہ حالت ہے، جو ایک ترقی یافتہ ذہن کی حالت شبہ کے مقابل ہے (مصنف)

اس کا مطلب یہ ہے، کہ یقین عقلی سطح کا اعتماد و وثوق ہے۔ اسی طرح شبہ صراحتہً بیان کئے ہوئے قضایا کی اسی سطح کا تذبذب، یا تردد، ہے۔ یقین عقلی ترقی کے ساتھ ساتھ اعتماد و وثوق میں سے بتدریج پیدا ہوتا ہے، اور ان دونوں میں کوئی معیّن حد فاصل نہیں۔ پورے پورے معنوں کے لحاظ سے یقین پر شبہ مقدم ہو سکتا ہے، یعنی یہ کہ یقین سے قبل ایک استفسار کی سی حالت ہو سکتی ہے، جو قضیہ کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے، اور جس کا جواب "ہاں" یا "نہیں" ہو سکتا ہے۔

فرض کرو، کہ تم اپنے کسی ایسے دوست کے استقبال کے لئے جا رہے ہو، جس کے تم منتظر ہو۔ دور سے تم ایک شخص کو آتے دیکھتے ہو، لیکن تم یقین کے ساتھ اس کی شناخت نہیں کر سکتے۔ مذکورۂ بالا کتے، یا چھوٹے بچے، کی طرح تم میں بھی تذبذب کی سی حالت پیدا ہوتی ہے، کیونکہ اس کو دیکھ کر دو متضاد ہیجانات کا تہیج ہوتا ہے۔ لیکن بخلاف کتے کے، تم اپنے آپ سے سوال کرتے ہو، کہ "یہ زید ہے بھی، کہ نہیں؟" تم کسی قسم کا حکم نہیں لگاتے۔ تم کو صرف تردد ہی نہیں، بلکہ تم کو شبہ بھی ہے۔ پھر جب قریب پہنچ کر تمہاری شناخت متعین ہو جاتی ہے، تو تمہارا شبہ فوراً مبدّل بہ یقین ہو جاتا ہے، اور اس میں ایک ادراکی تصدیق تمہاری مدد کرتی ہے۔ متعین ادراک منجملہ اُن تین طریقوں کے ہے، جن سے یقین شبہ کی بیخ برانداز ی کرتا ہے۔ دوسرا طریقہ، جس سے تصدیق کا تعین، اور شبہ مبدل بہ یقین، ہو سکتا ہے، یہ ہے، کہ کوئی دوسرا شخص اطلاع رسانی کرے۔ چنانچہ مذکورہ مثال میں اگر مشتبہ شناخت کی حالت میں تمہارا کوئی دوست دوربین سے دیکھ کر کہے، کہ "ہاں، یہ زید ہی ہے" یا "نہیں، یہ زید نہیں"، تو تمہارے دوست کی اس اطلاع سے تمہارا شبہ یقین سے بدل جاتا ہے، اور تمہاری تصدیق زیادہ متعین ہو جاتی ہے۔

ثالثاً۔ استدلال بھی شبہ کو یقین سے بدل سکتا ہے۔ ہو سکتا ہے، کہ جس شخص کو تم دور سے آتا دیکھ رہے ہو، وہ تمہارے دوست زید کا خیال تمہارے ذہن میں پیدا کرے، اور تم شبہ میں ہو۔ لیکن پھر تم کو یاد آتا ہے، کہ آدھ گھنٹہ قبل ہی تم نے اس کو الوداع کہا ہے، اور وہ سمندر کے راستے سے دور دراز

کے مقام کی طرف روانہ ہو چکا ہے۔ اس خیال کے آتے ہی تمہارا شبہ سلبی یقین میں بدل جاتا ہے، یعنی یہ کہ "یہ زید نہیں" اب اگر قریب پہنچ کر معلوم ہوا کہ یہ زید سے بہت مشابہت رکھتا ہے، تو تم نتیجہ نکالتے ہو کہ یہ زید کا جوڑواں بھائی ہے۔ یہ یقین بالعموم ایک ضمنی استدلال سے متعین ہوتا ہے۔ لیکن اگر تمہارا دوست، جو تمہارے ہمراہ ہے، تمہارے اس یقین میں شبہ کرے، اور کہے، کہ "یہ یقیناً زید ہے" تو تم اپنے استدلال کی کچھ اس طرح تصریح کرتے ہو: "مجھے یقین ہے کہ زید اس وقت جہاز پر ہے، اور یہاں سے سینکڑوں میل پہنچ چکا ہے۔ میرا عقیدہ ہے، کہ ایک شخص ایک ہی وقت میں دو مقامات پر نہیں ہو سکتا۔ لہذا مجھے یقین ہے کہ یہ زید نہیں"+

طلب اور یقین

ان ہی تین طریقوں میں سے کسی ایک سے تمام یقینیات قائم، اور تمام تصدیقات متعین، ہوتی ہیں۔ یعنی یہ یا تو ادراک سے قائم ہوتے ہیں، یا اطلاع سے، یا گزشتہ ثابت شدہ یقینیات کی بنا پر استدلال سے۔ یہ سب کے سب نمایاں طور پر وقوفی اعمال ہیں۔ یہی وجہ ہے، کہ متقدمین ماہرین نفسیات نے یقین کو خالصتہً عقلی صورت میں بیان کیا، اور عوام نے اس کو قبول کر لیا۔ لیکن قابل غور بات یہ ہے، کہ تمام تفکر کی طرح ان اعمال میں سے ہر ایک میں بھی طلبی عنصر بہت اہمیت رکھتا ہے۔ اگر تم زید، اس کی حرکات و سکنات، یا اس شخص کی شناخت میں کوئی دلچسپی نہیں رکھتے، جو تمہاری طرف آ رہا ہے، تو نہ تم یقین کرتے ہو، نہ شبہ، نہ انکار۔ اور جس قدر گہری دلچسپی تم کو اس شخص کی شناخت میں ہوگی اسی قدر قوی تمہارا شبہ یا یقین ہوگا! فرض کرو کہ یہ تمہارے لئے موت و زیست کا سوال ہے، فرض کرو کہ تم دشمن کے محلہ میں پھر رہے ہو، اب اس شخص کو دیکھ کر تم سوال کرو گے، کہ یہ شخص جو آ رہا ہے،

دوست ہے، یا دشمن ؟ اس حالت میں تمہارا شبہ تم کو جان کنی کی حالت تک پہنچا سکتا ہے۔ پھر شبہ ہٹ جانے کے بعد تمہارا یقین بھی اسی قدر شدید و قوی ہو سکتا ہے۔

مینجر پسٹلے کی اس جماعت کو پھر چشم تخیل کے سامنے لاؤ جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ فرض کرو کہ یہ جماعت تھک کر تقریباً ہار چکی ہے۔ لیکن اس ساتھ ہی وہ ایسے مقام پر پہنچ چکی ہے، جہاں چند لوگوں نے خوراک کے ساتھ ملنے کا وعدہ کیا تھا۔ وقت مقررہ گزر چکا ہے۔ یہ لوگ آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر راہ تک رہے ہیں، اور موجودہ خوراک کے لئے انسانی شکلوں کی منتظر ہیں۔ انجام کار، دور فاصلے پر بہت سی سیاہ صورتیں آہستہ آہستہ حرکت کرتی نظر آتی ہیں۔ اس جماعت میں ہے ایک شخص الف اچھل پڑتا ہے، اور کہتا ہے "ہلو! وہ آگئے!" دوسرا شخص ب کہتا ہے "اجی دیوانے ہوئے ہو؟ یہ تو جانور ہیں"۔ ایک تیسرا شخص ج نہایت غور سے دیکھتا ہے، لیکن نہ ہاں کہتا ہے، نہ نہیں۔ اس کو شبہ ہے۔ مختصر یہ کہ تینوں اشخاص کا ردعمل مختلف ہوتا ہے، لیکن ان میں کوئی بھی بے غرض نہیں رہتا کیوں کہ ان تینوں کی قوی خواہش یہی ہے، کہ یہ موعودہ اشخاص ثابت ہوں۔ اسی وجہ سے یہ سب کے سب ذہناً فاعل ہیں۔ یہ سب اس شئے کے متعلق حکم لگانے پر آمادہ ہیں، اور اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کر رہے ہیں، کہ "کیا یہ ہمارے ساتھی ہیں؟" الف اس کا جواب اثبات میں دیتا ہے، ب نفی میں، اور ج حکم لگانے میں توقف کرتا ہے۔ الف کا اثبات یقین کا باعث ہے، اور ب کا انکار عدم یقین کا۔ ج کی مسلسل تذبذب کی حالت شبہ کی حالت ہے۔ دور کی شئے سے جو احساسی نمونہ حاصل ہو رہا ہے، وہ شناخت کو معین کرنے کے لئے کافی نہیں۔ لیکن الف میں خواہش اس غیر واضح نمونے کی کمی کو پورا کرتی ہے، اور خوشگوار پیش بینی اس خواہش کی تقویت کرتی ہے۔ نتیجہ اس کا یہ ہے، کہ وہ صاف طور پر انسان کی شکلیں دیکھتا ہے، اور مختلف افراد کی طرف نام لے لے کر اشارہ کرتا ہے۔ یہاں اس کا تخیل خفیف ترین احساسی اشاروں پر کام کرتا اور ان کی تکمیل کرتا ہے۔

الف اور ب میں بحث شروع ہو جاتی ہے۔ ہر ایک میں خود اثباتی کا ہیجان کام شروع کرتا ہے، اور ہر ایک کو اس کے اپنے یقین یا عدم یقین پر ثابت قدم بناتا ہے۔ بخلاف اس کے ج شبہ ہی میں رہتا ہے۔ وہ الف اور ب کے دلائل کا محاکمہ و موازنہ کرتا ہے، لیکن کسی سے بھی اس کی تشفی نہیں ہوتی۔ ب مزید دلائل پیش نہیں کرتا، اور مایوس صورت بنا کر ایک طرف بیٹھ جاتا ہے۔ الف اپنے اثباتی دلائل کو جاری رکھتا ہے، اور نہایت وثوق کے ساتھ کہتا ہے :۔ آؤ ج چلیں اور ان کا استقبال کریں"۔ الف کا وثوق آمیز لہجہ ج کو مغلوب کرتا ہے۔ اس کی وجہ سے ج میں فرمانبرداری کا ہیجان پیدا ہوتا ہے، اور ج بھی الف کی ہاں میں ہاں ملا دیتا ہے۔ یعنی یہ کہ الف ج پر تلقین[علہ] کی مدد سے عمل کرتا ہے۔ ج ابھی تک ڈھلمل یقین ہے، لیکن جب وہ الف کو نہایت وثوق کے ساتھ آگے بڑھتا دیکھتا ہے، تو اس کے پیچھے ہو جاتا ہے۔ اس میں کبھی امید کا غلبہ ہوتا ہے، کبھی تردد کا۔ اس کا شبہ ابھی تک پوری طرح مٹا نہیں ہے۔

یہ مثال ہے ان تین طریقوں کی، جن سے یقین معین ہوتا ہے، اور یہی مثال ہے اس واقعہ کی کہ یقین اعتماد و وثوق کا جذبہ، یا اس کی حسیت، ہے، جس کا ظہور مثبتہ قضایا کی عقلی سطح پر ہوتا ہے، اور شبہ تردد کا جذبہ ہے، جو اسی سطح پر نمودار ہوا کرتا ہے۔ یقین اور اعتماد و وثوق میں مطلوبہ غایت کی خوشگوار پیش بینی خواہش کی تقویت کرتی ہے، اور یہ خواہش ذہن کو، یا جسم کو اس غایت کی طرف عمل کرتی ہے۔ شبہ، یا تردد، میں ناکامی کی الم انگیز پیش بینی خواہش میں رکاوٹ پیدا کرتی ہے، اور ہمارا تخیل اس غایت اور اس کے وسائل کی تصویر کھینچنے کی بجائے مختلف تبادل راستے پیش کرتا ہے۔

مختصر یہ کہ یقین ایک قضیہ کے متعلق اعتماد و وثوق کا دوسرا نام ہے، اور شبہ اس قضیہ کے متعلق تردد کا۔ ان دونوں میں سے کوئی بھی محض وقوف سے معین نہیں ہوتا۔ یہ دونوں وقوف اور طلبی ہیجان کے تعامل

علہ Suggestion

کا نتیجہ ہوتے ہیں، اور یہ دونوں ان کے لئے لابدی ہیں۔ پھر جس قدر قوی یہ ہیجان یا خواہش ہوگی، اسی قدر شدید یقین یا شبہ کا جذبہ ہوگا۔

تصدیق شبہ کو یقین سے بدلتی ہے

اب سوال یہ ہے، کہ شبہ حل کس طرح ہوتا ہے؟ یقین اس کی بیخ براندازی کس طرح کرتا ہے؟ جواب ہے، ایجابی، یا سلبی تصدیق کے عمل، یعنی اثبات یا انکار، سے ملتا ہے۔ سے ہم میں فرمانبرداری کا ایسا ہیجان پیدا ہوسکتا ہے، کہ ہم اثبات کی طرف مائل ہوجائیں۔ ہپناٹیکی حالت میں جب قابلیت اثر پذیری بہت زیادہ ہوجاتی ہے، بالتکرار اثبات سے معمول ناممکن باتوں کو بھی تسلیم کر لیتا ہے، اور ان کا اقرار کرنے لگتا ہے۔ اس حالت میں وہ بے انتہا غلط، یہاں تک کہ خالصۃً وہمی شناخت کرنے کی طرف بھی مائل ہوجاتا ہے، بعینہ اس طرح جیسے کسی قوی خواہش سے معین ہونے والی پیش بینی غلط شناخت، التباس، یہاں تک کہ بعض اشخاص میں وہم کو بھی، معین کرتی ہے۔

ثانیاً۔ خواہش کے زیر اثر فعل وادراک کی عملی سطح پر ایک تحقیق و تفحیص جاری رہ سکتی ہے۔ ہم اس شئے کا سعی و خطا کے طریقے سے، معائنہ جاری رکھتے ہیں۔ یعنی یہ کہ ہم اس میں ان علامات کی تلاش کرتے ہیں، جن کا ابھی تک ادراک نہیں ہوا۔ ہم تخیل میں ان کی پیش بینی کرتے ہیں، اور ارادتاً ان کی تصدیق چاہتے ہیں۔ ثالثاً ہم اس تحقیق و تفحیص کے عمل کو تخیل میں سعی و خطا کے طریقہ کے مطابق جاری رکھ سکتے ہیں، اور اسی کا نام استدلال ہے۔ ان دونوں صورتوں میں ہم قیاسات قائم کرتے ہیں، یعنی کام کرنے کی ایک آزمائشی سکیم

---

[1] اس پر تفصیلی گفتگو حصہ دوم میں ہوگی۔ اس سے ایک قوی شہادت اس بات کی مہیا ہوتی ہے، کہ تصدیق میں طلبی عنصر غالب ہوتا ہے۔

بناتے ہیں۔ ایک صورت میں تو ہم اس اسکیم کے مطابق جسمانی حرکت اور ادراک کی مدد سے عمل کرتے ہیں، اور اس طرح کامیابی یا ناکامی تک جا پہنچتے ہیں۔ دوسری صورت میں ہم محض تخیل میں عمل کر کے کامیابی و ناکامی تک پہنچتے ہیں۔ دونوں صورتوں میں طریق کار بالکل ایک ہے، اور اکثر تو ہمارا طرز عمل آدھا ادراکی اور آدھا تخیلی ہوتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ "اگر یہ الف ہے، تو اس میں ب ضرور ہوگا"۔ اس کے بعد ہم ب کی تلاش شروع کرتے ہیں۔ چنانچہ میجر بیٹلے کی جماعت کی مذکورۂ بالا مثال میں یہ عمل اس طرح ہوگا:۔ "انسان ایک رفتار سے اپنی منزل مقصود کی طرف بڑھتے ہیں؛ یہ شکلیں جو دکھائی دے رہی ہیں اس طرح نہیں بڑھ رہیں، لہذا یہ انسان نہیں، بلکہ جانور ہیں"۔

قابل غور بات یہ ہے، کہ یقین تمام صورتوں میں حافظہ پر دلالت کرتا ہے، لیکن یہاں ہم کو حافظہ کے وسیع معنی لینے پڑتے ہیں۔ یعنی یہ کہ یہ ہمیشہ گزشتہ تجربہ کی طرف مراجعہ کرتا ہے۔ یہ اس یقین میں تو بالکل بدیہی ہے، جو ادراکی تصدیق، یا شناخت، کا نتیجہ ہوتا ہے۔ جب میں ایک شخص کی شناخت کرتا ہوں، اور کہتا، اور یقین کرتا ہوں کہ "یہ زید ہے"، تو لفظ زید صرف اس زید کی طرف اشارہ کر کے با معنی ہو سکتا ہے، جس کو میں اس سے قبل دیکھ چکا ہوں۔ اگر میرا یقین تلمیح سے بھی معین ہوا ہے، تب بھی یہ اس زید کی طرف اشارہ کرتا ہے، جو پہلے کسی وقت ہمارے تجربے میں آیا تھا۔ اگر میری تصدیق، اور اس تصدیق سے پیدا ہونے والا یقین، استدلال سے معین ہوا ہے، تب بھی ہمارا یہی دعوی صادق آتا ہے۔

بعض یقینیات ان تصدیقات سے قائم ہوتے ہیں، جو تمام تر حافظہ پر موقوف ہوا کرتی ہیں۔ مجھ سے سوال کیا جاتا ہے، کہ "تم نے زید کو آخری مرتبہ کب دیکھا تھا؟" کچھ دیر سوچنے کے بعد میں یہ جواب دیتا ہوں، کہ "کل صبح"۔ اگر میرے اس یقین کی تحدی، یا میرے بیان کی تردید کی جاتی ہے، تو ہو سکتا ہے، کہ ہار مان لوں، اور ایک نیا حکم لگاؤں، اور یقین کر لوں کہ "نہیں میں نے اسے کل نہیں دیکھا"۔ یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ مجھے شبہ ہو جائے۔ اب میں اور بہت سے ہمزمان واقعات کو یاد کر کے اس شبہ کو مٹانے کی کوشش کرتا ہوں۔ اگر یہ تمام واقعات مناسب طور پر چسپاں

ہوجاتے ہیں تو میرا شبہ مٹ جاتا ہے، میری پہلی تصدیق کا اعادہ ہوتا ہے، اور میرا یقین راسخ ہوجاتا ہے [۱]

---

[۱] تعیین یقین میں طبعی عنصر کی بڑی اہمیت کی مزید شہادت عمل "تصویب" (Rationalization) سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ اپنی معتدل صورت میں بھی اگرچہ روزمرہ زندگی میں بہت اہمیت رکھتا ہے، لیکن انتہائی صورتوں میں یہ اختلال، خصوصاً اوہام، کی علامات پیدا کرتا ہے۔ لہذا اس پر حصہ دوم میں بحث ہوگی۔ لیکن یہاں ایک سادہ سی مثال سے اس کے اصول کی توضیح نامناسب نہ ہوگی۔ ایک شخص پر عمل ہنپناطیقی کیا جاتا ہے، اور بعد میں یہ اپنی ہنپناطیقی حالت کے تمام واقعات بھول جاتا ہے۔ اس کو ایک سادہ "بعد ہنپناطیقی تلقین" دی جاتی ہے۔ مثلاً اس سے کہا جاسکتا ہے کہ جاگنے کے بعد ایک خاص اشارے پر وہ ایک سادہ سلسلۂ فعلیت صادر کرے گا، مثلاً یہ کہ وہ کرسی سے اٹھیگا، کھڑکی کھولے گا، اور سڑک پر ادھر ادھر دیکھے گا۔ مقررہ اشارے پر معمول نہایت طبعی طریقے سے اٹھتا ہے، افعال صادر کرتا ہے، اور پھر اپنی جگہ آکر بیٹھ جاتا ہے۔ اب اس سے سوال کرو کہ "تم نے کھڑکی کے باہر کیوں تاکا تھا" اغلب یہ ہے کہ وہ اپنی اس فعل کی نہایت معقول توجیہ کرے گا۔ چنانچہ ہوسکتا ہے کہ وہ کہے، کہ "مجھے خیال آیا تھا کہ فلاں شخص مجھ سے یہاں ملنے آنے والا ہے، اور مجھے اندیشہ ہوا کہ اس کو مکان نہ ملے"۔ یعنی یہ کہ چونکہ اس کو اس ہیجان کی ماہیت و اصلیت کا علم نہ تھا، جس نے اس کی تحریک کی (یہ فرمانبرداری کا ہیجان تھا جس نے عامل کی "تلقین" سے اس سلسلۂ فعل کی طرف رخ کیا)، لہذا اس نے ایک توجیہ اختراع کی، اور حقیقی محرک کی بجائے اس کو نہایت نیک نیتی کے ساتھ پیش کیا۔ ان مثالوں سے اس واقعہ کی بخوبی توضیح ہوتی ہے کہ ہمارے یقینیات کے محرکات ہمارے لئے بالکل یا بہت، غیر واضح ہوسکتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب ہم اپنے یقین کے محرکات، یا اس کی بنا کو نہایت دیانتداری کے ساتھ بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو ہم دھوکا کھاتے ہیں۔ اس صورت میں ہم طبعاً اپنے فعل، یا یقین، کی "معقول" توجیہ تلاش کرتے ہیں۔ یعنی یہ کہ ہم کو ایسی توجیہ کی تلاش ہوتی ہے، جو عقلاً قابل حمایت ہو۔ اکثر تو ہم ان محرکات کے زیر اثر عمل، یا یقین کرتے ہیں، جن کو ہم پوری طرح سمجھتے بھی نہیں ہیں (بقیہ حاشیہ بر صفحۂ آئندہ)

قابل غور بات یہ ہے کہ جن یقینیات کی تعیین حافظہ سے ہوتی ہے ان میں بھی اس ناقابل انفکاک تلازم کو دخل نہیں، جو دو ارتسامات یا تصورات کے اجتماع و ارتباط کی تکرار کا نتیجہ ہوتا ہے۔ سوال ہو سکتا ہے کہ "کیا تم نے زید کو کل دوپہر کے وقت دیکھا تھا؟" اب اگر مجھے بخوبی یاد ہے، کہ میں نے کل زید کو اس وقت دیکھا تھا، جب گھڑی نے دوپہر کے بارہ بجائے تھے، تو میں نہایت وثوق سے کہتا ہوں کہ "ہاں" تاہم یہاں بھی میرا یقین اور اکی تجربے سے معیّن ہوتا ہے، جس کا اعادہ ناممکن ہے۔

حقیقتِ اشیا کا یقین

لیکن ابھی ایک اور بڑا سوال باقی ہے۔ جب ہم کوئی حکم لگاتے ہیں، اور اس کو بصورت قضیہ بیان کرتے ہیں، اور یقین رکھتے ہیں کہ یہ قضیہ صحیح ہے، تو ہم ہمیشہ قضیہ کے موضوع کی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں، ان معنوں میں، کہ ہم اس موضوع کو اس صورت میں متصور کرتے ہیں، کہ یہ ایسی چیز ہے جو مسلسلاً موجود ہے، اور جو تمام تغیرات کے باوجود بعینہٖ وہی رہتی ہے۔

اشیا کے اس یقین تک ہم کس طرح پہنچتے ہیں؟ یعنی یہ کہ ہم اُن ہستیوں پر کس طرح یقین کرتے ہیں، جو بعض حیثیتوں سے بدلنے کے باوجود بھی باقی رہتی ہیں، اور مختلف مواقع پر مختلف صفات کا اظہار کرتی ہیں؟

اگر ہمارے گرد و پیش کی طبیعی دنیا میں مستمر تغیر ہوتا، اور یہ تغیر اس قدر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) لیکن ہم اپنے فعل یا یقین، کی توجیہ اصول "دلیل مکتفی" (Sufficient Reason) کے مطابق کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ امر واقعی کہ ہمارے محرکاتِ فعل و یقین بالعموم اس طرح غیر واضح، اور پردۂ خفا میں ہوا کرتے ہیں، نفسیات کی اس قسم کو بظاہر قابل قبول بناتا ہے، جو ہر چیز کی "غیر شعور" کی مدد سے کرتی ہے۔ (مصنف)

تیز ہوتا کہ ہم کو کسی ساکن، ثابت، اور غیر متغیر چیز کا بھی ادراک نہ ہو سکتا (مثلاً ہماری حالت کچھ ایسی ہوتی، کہ ہم ایک میل ٹرین میں بیٹھے ہوئے ریل کی کھڑکی میں سے باہر کی اشیا کا معائنہ کر رہے ہیں) تو کیا ہم ان اشیا کے اس یقین تک کبھی پہنچ سکتے تھے، بصورت اس کے کہ یہ اشیا حقائق ہیں، کہ جن کا وجود مسلسل اور بلا انقطاع ہے؟

اس کا جواب یہ معلوم ہوتا ہے، کہ اس حالت میں بھی ہم کم از کم صفات کو متصور کرنے، اور ان کے متعلق ہویت و اختلاف سے حکم لگانے کے قابل ہوتے، اگرچہ ہم اشیاء کے یقین تک نہ پہنچ پاتے۔

لیکن یہ صرف اس طرح ممکن ہوگا، کہ خود وہ شخص، بحیثیت تجربہ کرنے والی ذات کے، مسلسل وجود رکھتا ہو۔ خود یہ شخص اس حقیقت کا نمونہ ہے، جو باوجود تغیر کے باقی رہتی ہے۔ دیگر اشیا و اشخاص کے تسلسل، اور ان کی عینیت، پر ہمارا یقین خود اپنے تسلسل اور عینیت کے یقین پر مبنی ہوتا ہے۔

لہذا اب سوال یہ ہے، کہ اس یقین کی بنا کیا ہے؟ احساسیت اس یقین کو کچھ اس طرح بیان کرتی ہے:۔ تجربہ احساسات کے مستمر میلان کا دوسرا نام ہے۔ لیکن جو احساسات کہ عالم خارجی سے ہم کو حاصل ہوتے ہیں، وہ کسی قدر غیر ثابت غیر مستقل اور متغیر، کیوں نہ ہوں، ہم کو احساسات کے ایک ایسے مجموعے کا تجربہ ہوتا ہے، جو جزئی تغیرات کے باوجود نسبتہً غیر متغیر رہتا ہے۔ یہ ہمارے جسمانی احساسات کا مجموعہ ہے، جو ہمارے تمام جسمانی اعضا، اور خصوصاً حشوی آلات، سے آنے والے احساسات پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہی نسبتہً غیر متغیر مجموعۂ احساسات کلیتہً اور بسرعت تمام، متغیر ہو جائے، تو پھر ہم کو خود اپنی عینیت پر یقین نہیں رہتا۔ اس عقیدہ کی تائید میں وہ مثالیں بیان کی جاتی ہیں، جن میں مریض خود اپنے ذات سے انکار کرتا ہے، اپنی گزشتہ ذات کو مردہ، یا کسی دور دراز مقام پر، بتلاتا ہے، اور ایک نیا نام اختیار کر لیتا ہے[ف]۔ اب یہ صحیح ہے، کہ ان مثالوں میں سے بعض میں ایسی شہادت ملتی ہے، جس سے اس مجموعۂ

ف۔ ان مثالوں پر حصۂ دوم میں بحث ہوگی۔ اس کا مطالعہ مفید ہوگا۔ (مصنف)

احساسات کے گہرے تغیرات کا پتہ چلتا ہے۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ اس مریض کے جسمانی اعضاء و آلات بے حس ہو گئے ہوں۔ لیکن اس شہادت سے یہ عقیدہ ثابت نہیں ہوتا۔ اکثر مثالیں ایسی بھی ملتی ہیں جن میں اس مجموعۂ احساسات کے بڑے تغیر سے بھی وہ مریض اپنی عینیت میں شبہ نہیں کرتا۔ چنانچہ "سمندر کی بیماری" بعض عضوی بیماریوں اور ہر شدید جذبی تحریک میں یہ مجموعۂ احساسات بہت زیادہ بدل جاتا ہے۔ لیکن عینیت ذات کے یقین پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا یہ صحیح ہے کہ ہم کہا کرتے ہیں کہ "مجھے ایسا محسوس ہو رہا ہے کہ میں وہ نہیں جو کل تھا"۔ لیکن یہ محض استعارہ ہے۔ ہم اس تغیر کے باوجود اپنے آپ کو فی الواقع وہی سمجھتے ہیں

ظاہر ہے کہ یہاں حافظہ تمام یقین کی جڑ ہے۔ حال و ماضی میں تعلق صرف حافظہ کی مدد سے پیدا ہو سکتا ہے۔ حافظہ کے بغیر ہم کو تغیر ہی کا علم نہیں ہو سکتا یہ تغیر کسی قدر شدید اور مکمل یا خفیف اور جزئی کیوں نہ ہو۔ لیکن حافظہ سے یہ مراد نہیں کہ ہم کو بعینہ وہی "احساسات" دوبارہ حاصل ہوں۔

لہٰذا "احساسات" کے مستر میلان کے تجربہ کی قابلیت کے ساتھ حافظہ شامل کرو اور یہ فرض کرو کہ یہ مجموعۂ احساسیت نسبتہً ثابت اور مستقل جوہر ہے جو ہر تجربہ میں شامل و داخل ہوتا ہے۔ لیکن کیا اس سے اولاً ہماری اپنی اور ثانیاً دیگر اشخاص و اشیا کی عینیت و حقیقت پر یقین کی توجیہ ہو سکتی ہے؟

یہی وہ مقام ہے جہاں احساسی[علہ] اور تحریکی[علہ] نفسیاتیں سب سے زیادہ بنیادی نتائج تک پہنچتی ہیں۔ احساسی نفسیات تو ہمارے سوال کا جواب اثبات میں دیتی ہے لیکن تحریکی نفسیات کا جواب نفی میں ہوتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ شخصی عینیت کا جوہر اور خود اپنے تسلسل اور خود اپنی حقیقت پر ہمارے یقین کی بنا مقصدی جد و جہد عمل کوشش کرنے یا طاقت صرف کرنے مصمم ارادہ کرنے اور پھر فعل صادر کرنے ایک غائت کو متحقق کرنے کا تجربہ ہے۔ یہ تجربہ اساسی اور لاثانی

علہ Seusationist

علہ Hormic

ہوتا ہے۔ اس کو نہ تو کیفیاتِ احساس میں سے کسی کیفیت میں تحویل کیا جا سکتا ہے، اور نہ اس کیفیت کے ہم معنی کہا جا سکتا ہے۔ عضوئے کے اندر مثلاً ظم امواج حیات کا بلا واسطہ وقوف، اور حافظہ، یعنی گزشتہ جد وجہد کی یاد، ہی بناہے، خود اپنی حقیقت پر یقین کی، بحیثیت اس کے ہم باقی رہنے والی ہستیاں ہیں۔

اس عقیدہ کی شہادت کیا ہے؟ اول۔ احساسی عقیدہ کی طرح، لیکن اس کے مقابلے میں زیادہ کامیابی کے ساتھ، ہم بھی علم الامراض سے استمداد کر سکتے ہیں۔ دُہری، یا تبادلِ شخصیت کی پوری طرح ترقی یافتہ صورتوں میں ہم ہمیشہ دو تغیرات موجود پاتے ہیں۔ (۱) حافظہ کا عدم تسلسل، اور (۲) طلبی میلانات کا تمام اختلاف۔ ہو سکتا ہے کہ متغیر، یا ثانوی، شخصیت اصلی شخصیت کے گزشتہ تجربات سے کچھ واقفیت رکھتی ہو۔ لیکن ان تجربات کو وہ اپنا نہیں سمجھتی۔ وہ اس کو اسی طرح جانتی ہے، جیسے کہ وہ میرے اور تمہارے تجربات کو جانتی ہے۔ پھر اس کی خواہشات، اور اس کے ہیجانات کا نظام بھی بالکل مختلف ہوتا ہے۔ یہ عواطف، یا طلبی رجحانات، کا ایک خاص نظام رکھتی ہے۔ یہ بالکل نئی غایات کی خواہش، اور ان تک پہنچنے کی کوشش، کرتی ہے۔ حقیقت الامر یہ ہے، کہ اس صورت میں ایک ایسا نظام خواہشات پیدا ہوتا ہے، جو اس نظام سے مطابقت نہیں رکھتا جو عام، معمولی، اور اصلی شخصیت کا جوہر ہے۔ یہی عدم مطابقت وہ تعارض پیدا کرتا ہے، جو دُہری شخصیت کا باعث ہوتا ہے۔[۱]

اس کو ہم تخیل کے ذریعہ بھی متحقق کر سکتے ہیں۔ فرض کرو، کہ تم ایک روز صبح کو اس حالت میں اٹھتے ہو کہ تمہارے تمام طلبی رجحانات بالکل متغیر، اور ان کے رُخ بالکل بدلے ہوتے ہیں۔ اب تم کو ان تمام اشیا سے نفرت ہے، جو تمہارے نزدیک اس سے قبل محبوب ومرغوب تھیں۔ اب تم کو تمام وہ باتیں ناپسند ہیں، جو پہلے تم کو پسند تھیں۔ اب تم نہ روپیہ کی پرواہ کرتے ہو، نہ شہرت کی۔ اب جو شخص تمہارے ایک گال پر تھپڑ مارتا ہے، تم دوسرا گال اس کے سامنے کر دیتے ہو

---

[۱] دیکھو حصہ دوم (مصنف)

اب تم اس شخص سے محبت کرتے ہو، جو تم سے نفرت کرتا۔ جن مواقع پر پہلے تم غضبناک اور متنفر رہتے تھے، اب تم وہاں ترم دل، رحمدل اور ہمدرد ہو۔ اس حالت میں تم بلاشبہ اپنے آپ کو ایک نیا انسان سمجھو گے، باوجود اس کے کہ تمہارا حافظہ مسلسل ہے بشرطیکہ ان حالات میں حافظہ کا تسلسل ممکن ہو۔ جب شیطان اپنی حرکتوں سے توبہ کرکے ولی بنتا ہے، تو کچھ اسی قسم کا استحالہ ہوا کرتا ہے۔ ولی اپنے ان تمام پچھلے کرتوتوں کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتا ہے، جنھوں نے اس کو شیطان بنایا تھا۔ اب وہ شیطان کو بالکل غیر سمجھتا ہے۔

علم الامراض ہمارے خیال کی ایک اور طرح بھی تائید کرتا ہے۔ بعض مریضوں کو "بے حقیقتی کی حس" کا مرض ہوتا ہے۔ ان مریضوں کو ایسا محسوس ہوتا ہے، کہ کوئی چیز، یہاں تک کہ وہ خود بھی، حقیقی نہیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ یہ نہ تو مجموعۂ احساسات میں کسی تغیر کا نتیجہ ہے، نہ احساسی وضاحت وصفائی کے کسی فقدان کا، بلکہ در اصل خواہش، ہیجان، طلبی توانائی، کا نقصان اس کا باعث ہے (غالباً داخلی تنازع کی وجہ سے پیدا ہونے والا) تکان مریض کی طلبی توانائیوں کو چوس جاتا ہے۔ اب وہ کسی قوی ہیجان یا خواہش سے رد عمل نہیں کرتا۔ لہذا اس کے لئے تمام اشیا، غیر حقیقی ہو جاتی ہیں۔

ہم ایک اور مختلف استدلال سے بھی اسی نتیجہ تک پہونچ سکتے ہیں۔ فرض کرو، کہ تم اپنی ہر خواہش، اپنے ہر ہیجان، کی تشفی فوراً کر سکتے ہو۔ تمہارے دل میں ایک خیال آتا ہے، اور یہ خیال فوراً پورا ہو جاتا ہے۔ تم چاہتے ہو کہ دنیا میں ایک خاص تغیر پیدا ہو جائے۔ جوں ہی تمہاری یہ خواہش صورت بند ہوتی ہے، دنیا کا تغیر بھی فوراً متحقق ہو جاتا ہے۔ اس حالت میں تم اپنی حقیقت پر تو بلاشبہ یقین کر لوگے، لیکن تم کو اپنے اردگرد کی دنیا کی حقیقت کا کبھی بھی یقین نہ آئے گا۔ یہ ایک عالم وہم وخیال ہوگا، جس کو عموماً بچے پیدا کیا کرتے ہیں، اور جس میں یہ زندگی بسر کرتے ہیں۔ بعض بالغ العمر انسان جب حقیقی دنیا کو اپنے لئے بہت ناملائم پاتے ہیں، تو وہ بھی اسی قسم کی خیالی دنیا پیدا کر لیا کرتے ہیں۔ نتیجہ اس کا لازمی طور پر یہ ہوگا کہ تم Solipsist[1] ہو جاؤ گے۔ جب تک کہ اشیا ہماری خواہشات اور مساعی میں مزاحم

---

[1] Solipsist یعنی فلسفی جو صرف اپنے تجربہ کی حقیقت کا قائل ہوتا ہے، لہذا اسی کو تمام حقیقت سمجھتا ہے (مترجم)

نہیں ہوتیں، اس وقت تک ہم ان کی حقیقت پر یقین نہیں کرتے۔ یہی مزاحمت اس یقین کی بنا ہوتی ہے۔

احساسیت کا دعوی ہے کہ اشیا کی حقیقت پر یقین احساسی تجربے کی وضاحت وصفائی پر مبنی ہوتا ہے، اور یہ وضاحت وصفائی تخیل، اور اشیا متخیلہ میں مفقود ہوا کرتی ہے۔ پھر یہ کہ جب ہم اس چیز کی حقیقت پر اصرار کرتے ہیں، جس کو ہم تخیل کر رہے ہیں تو ہماری مراد صرف یہ ہوتی ہے کہ مناسب وموزوں حالات میں اس کا ادراک احساسی وضاحت کے ساتھ ممکن ہے۔

لیکن جب ہم کسی شئے کی حقیقت کا دعوی کرتے ہیں، تو ہماری اصلی مراد یہ ہوتی ہے، کہ یہ شئے اپنی ایک خاص فطرت و نوعیت رکھتی ہے، جو مزاحمت میں منکشف ہوا کرتی ہے۔ یہ مزاحمت اس وقت پیدا ہوتی ہے، جب ہم اس شئے کو بدلنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اسی مزاحمت کی وجہ سے ہم ایک اسکیم بنانے پر مجبور ہو جاتے ہیں، اور اپنی خواہش کو متحقق کرنے کے لئے جد وجہد شروع کرتے ہیں۔

یہی فرق ہے وہم اور خواب کا۔ وہم میں تمام اشیا، ہماری خواہشات کے سانچے میں ڈھلتی ہیں، اور ہماری مرضی کے مطابق بدل جاتی ہیں۔ خواب میں ہماری اشیاء ہماری کوششوں میں مزاحم ہوتی ہیں۔ اکثر تو ہم اپنی جد وجہد میں ناکام رہتے ہیں۔ اسی وجہ سے ہم کو ان کی حقیقت پر یقین آجاتا ہے۔

مثلاً ہم شخص، اپنے مرض کے اوائل میں، ذرا سی کوشش سے اس خیالی شخص، یا آواز کا دفعیہ کر سکتا ہے جو اس کو ستا رہا ہے، اور تنگ کر رہا ہے۔ جب تک کہ اس میں یہ قابلیت باقی رہتی ہے، اس وقت تک وہ ان کو حقیقی نہیں سمجھتا، باوجودیکہ ان میں احساسی وضاحت ہوتی ہے۔ لیکن مرض بڑھ جانے کے بعد وہ ان کا دفعیہ نہیں کر سکتا۔ خیالی شکل، یا آواز اٹل ہوتی ہے۔ یہ اس کی سخت سے سخت کوشش میں بھی مزاحمت پیدا کرتی ہے۔ اس وقت وہ مریض اس کو حقیقی سمجھنے لگتا ہے۔ کسی شئے کی حقیقت کی قوی ترین دلیل یہ ہے، کہ وہ ہماری ان کوششوں میں مزاحم ہو جس سے کہ ہم اس کو بدلنا یا حرکت دینا چاہتے ہیں۔ ٹھوس پن حقیقت کی ناقابل تردید شہادت ہے۔ لیکن ایک اور شہادت اس سے بھی زیادہ اذعان بخش ہے۔ ہماری مراد یہ ہے،

کہ وہ شئے ہماری کوششوں میں فعلاً مزاحم ہو۔ وزن، یا کشش ثقل کا دباؤ اس کی سادہ ترین صورت ہے۔ اس سے بھی زیادہ اذعان بخش وہ فعلی اور متنوع مزاحمت ہے، جو دیگر اشخاص اور حیوانات اس وقت پیش کرتے ہیں، جب ہم ان کو اپنی مرضی وخواہش کے مطابق استعمال کرنا چاہتے ہیں۔ کونسا شخص ہے، جو اس شخص کی حقیقت میں شبہ کرے گا، جس سے کہ وہ کشتی لڑ رہا ہے؟ کونسا شخص ہے، جو اس دشمن کی حقیقت پر ایمان نہ لائے گا، جو اپنے پنجۂ آہنین سے اس کی گردن پکڑتا ہے، اور زمین پر دے مارتا ہے؟ ہماری خواہش کے تحقق میں جو مزاحمت، یہ جسمانی ہو، یا خالصتہً اخلاقی، کہ دیگر اشخاص کی طرف سے پیش ہوتی ہے، وہ ان کی حقیقت پر ہمارے یقین کو سب سے زیادہ راسخ بناتی ہے۔

دیگر اشیا کی حقیقت کا یقین دراصل اس بات پر موقوف ہوتا ہے، کہ ہم خود اپنی حقیقت پر یقین رکھتے ہیں، اور اس یقین کو ان میں منتقل کرتے ہیں۔ یہی حقیقت بنتا ہے ہماری جدوجہد اور کوشش کی طاقت کی، اور حصول غایت پر اصرار کی۔

حیوان ہر اس چیز کو حقیقی مان لیتا ہے، جو اس میں کسی جبلی ہیجان کو پیدا کرتی ہے۔ وحشی انسان بھی ایسا ہی کرتا ہے۔ یہ گویا ابتدائی سریع الاعتقادی ہے۔ اس قسم کی ابتدائی سریع الاعتقادی ہم میں سے ہر ایک میں کسی نہ کسی حد تک موجود ہوا کرتی ہے۔ ہم بھی ہر اس چیز کی حقیقت کا یقین کر لیتے ہیں، جو ہم میں جبلی ہیجان پیدا کرتی ہے۔ رات کے اندھیرے میں ایک آواز سے ہم کو خوف معلوم ہوتا ہے، لہٰذا اس کو ہم کسی درندے کی آواز سمجھتے ہیں۔ درندہ محض تخیل میں ہے، لیکن اسے حقیقی سمجھ لیا جاتا ہے، محض اس وجہ سے کہ اس سے ایک قوی ہیجان پیدا ہوتا ہے۔

وحشی انسان اپنی اسی سریع الاعتقادی کی وجہ سے ہر اس چیز کو حقیقی مان لیتا ہے، جو اس پر ایسا اثر کرتی ہے، جس کی وہ مزاحمت نہیں کر سکتا۔ ایسی اشیا کو وہ مکمل ترین معنوں میں حقیقی سمجھتا ہے۔ یعنی یہ کہ وہ ان کو ان ہی معنوں میں حقیقی مانتا ہے، جن میں کہ وہ خود اپنے آپ کو حقیقی سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک یہ بھی مقصدی جدوجہد کے کارکن عوامل ہوتی ہیں۔ یہی وجہ ہے، کہ وہ سورج، ہوا، دریا، آندھی، طغیانی، آتش

فشاں پہاڑ، دیا، اور تمام طاقتور حیوانات، کو اشخاص سمجھتا ہے۔ یہ گویا بنا ہے "ابتدائی حیاتیت"[1] کی۔

تخیل کی اور اونچی سطح پر ہم ہر اس چیز کی حقیقت پر یقین کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، جس کی ہم کو بہت سخت خواہش ہوتی ہے۔ "خواہش فکر کی ماں ہے"۔ یعنی یہ کہ خواہش کے زیر اثر ہم ہر اس چیز کو حقیقی سمجھتے ہیں، جس کی ہم خواہش کرتے ہیں، یہ چیز خواہ ادراک میں ہو، یا حافظہ میں، یا پیش بینی میں۔ لیکن نفرت سے بھی یہی نتائج پیدا ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ ہم ہر اس چیز پر یقین رکھتے ہیں، جس سے ہم کو وحشت ہوتی ہے۔ دوزخ کی آگ، بھوت، پریت، وغیرہ حقیقی مانے جاتے ہیں، کیونکہ ان سے خوف پیدا ہوتا ہے۔

احیائی تفکر کی سطح پر بھی یہی قانون ہمارے یقین پر حکمران ہے۔ احیائی تخیل یا تذکر، میں اگر ہم اپنی یادداشت کی حقیقت، یا اپنے تذکر کی صداقت کے ساتھ دلچسپی رکھتے ہیں، تو ہم اس پر یقین صرف اس لئے کرتے ہیں، کہ ماضی کا ہمارا تخیل ثابت اور مستقل ہوتا ہے، اور یہ ہماری ان کوششوں میں مزاحمت پیدا کرتا ہے، جن سے کہ ہم اس کو بدلنا چاہتے ہیں۔ فرض کرو، کہ کسی قانونی عدالت میں تمہارے کسی گزشتہ فعل کے متعلق شہادت درکار ہے، اور اس شہادت میں شبہ کیا جا رہا ہے۔ تم اپنے اس فعل کی حقیقت پر کس طرح یقین رکھتے ہو؟ سوال کیا جاتا ہے، کہ "تم نے کمرے سے باہر نکلنے کے بعد دروازے میں قفل لگایا تھا، یا نہیں؟" اب قفل لگانے کے فعل پر تمہارا یقین اس بات پر موقوف نہیں، کہ تم اپنے اس فعل کی واضح تصویر اپنے ذہن میں قائم کر سکتے ہو۔ برعکس اس کے اس کی بنا یہ واقعہ ہے، کہ جب تم اس خاص موقعہ پر کمرے میں سے باہر نکلنے کی ذہنی تصویر کھینچتے ہو، تو اس فعل کا تخیل تمہارے بعد کے تمام کردار کے ساتھ چپٹا رہتا ہے۔ اگر تم اس کو منتزع کرنے کی کوشش کرتے ہو، تو تم کو اس خلا کا احساس ہوتا ہے، جو تم نے اس طرح پیدا کیا ہے۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے، کہ یہ کسی ناقابل

---

[1] Primitive animism

انفکاک تلازم' یا اس عادت' کا نتیجہ ہے' جو بہت سے اعادوں کے بعد قائم ہوئی ہے۔
یہ دراصل اس واقعہ کا نتیجہ ہے' کہ حافظہ خود اپنے قانون کے مطابق عمل کرتا ہے۔
یہ گزشتہ واقعات کو اسی ترتیب میں مستحضر کرتا ہے' جس میں کہ وہ وقوع پذیر ہوئے تھے۔ یہ قانون' یا میلان' ایسا ہے' جو صرف جزاً ہمارے قابو میں ہے' اور یہی ہماری کوششوں میں مزاحم ہوا کرتا ہے۔

حیات ذہنی کی سب سے اونچی سطح پر یعنی استدلال میں بھی یقین کا یہی قانون رائج ہے۔ جب ہم ایسے مقدمات سے جن پر ہم کو یقین ہے ایک نتیجہ کی طرف استدلال کرتے ہیں' تو نتیجہ پر ہمارا یقین مقدمات پر ہمارے یقین سے بالتبع لازم آتا ہے۔ مقدم الذکر یقین محض اس وجہ سے پیدا ہوتا ہے' کہ استدلال میں ذہن خود اپنے قوانین کے مطابق عمل کرتا ہے' اور ایک حد تک ہماری ان کوششوں میں مزاحم ہوتا ہے' جن سے کہ ہم نتیجہ کو پس پشت ڈالتے ہیں۔

ہم خود اپنی ذات کو محض اس وجہ سے حقیقی سمجھتے ہیں' کہ ہم خواہش کرتے ہیں' جدوجہد کرتے ہیں' کامیاب ہوتے ہیں' یا ناکام رہتے ہیں۔ دیگر اشیا محض اس وجہ سے حقیقی مانی جاتی ہیں' کہ وہ ہم کو خود اپنے مشابہ نظر آتی ہیں۔ یعنی یہ کہ ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے' کہ یہ بھی اپنی ایک معین فطرت رکھتی ہیں' جو ہماری مزاحمت کرتی ہے۔
حقائق پر اس قسم کے یقینیات ہمارے تمام یقینیات کا مدار ہوتے ہیں۔ یقین کا کلی اور عمومی ضابطہ یہ ہے' یہ کلا ہے۔ یہاں لفظ "ہے" حقیقی وجود کے معنی دیتا ہے۔
یہ ایک ایسی چیز پر دلالت کرتا ہے' جو ایک معین فطرت رکھتی ہے' جو ہماری خواہش اور مرضی سے بے نیاز ہے' اور جو ہماری مزاحمت کرتی ہے۔ اس لحاظ سے دیکارت کا شہرہ آفاق ضابطہ ترمیم کا محتاج ہے۔ "میں فکر کرتا ہوں لہذا میں ہوں" کی بجائے کہنا چاہیئے' کہ "میں جدوجہد کرتا ہوں' لہذا میں موجود ہوں"
یہی موخر الذکر ضابطہ تمام یقین کی بنا ہے۔ قوت کا ہمارا تصور اس قوت کو استعمال کرنے' اور مزاحمت کے علی الرغم جدوجہد کرنے' کے تجربہ سے بالتبع لازم آتا ہے۔
جو چیز کہ ہماری مزاحمت کرتی ہے' اس کو بھی اسی قسم کی قوت' یا جدوجہد کی طاقت سے متصف کیا جاتا ہے' اور ہر وہ چیز جو حقیقی ہے' یہ قوت رکھتی ہے۔ اسی لحاظ

اثبات، یا انکار شروع ہوتی ہے، تو یقین صریحی ہو جاتا ہے۔

یہ جمالی نقطہ نظر کا جوہر ہے کہ ہم اس چیز کی حقیقت کی تحقیق نہیں کرتے، جس پر ہم تفکر کر رہے ہیں۔ ہم بغیر یقین یا شبہ ہی کے فکر کرنے پر قناعت کرتے ہیں۔ ہم ظاہری صورت کو تسلیم کرتے، اور اس سے لطف اندوز ہوتے ہیں، لیکن اس بات کی تحقیق نہیں کرتے کہ یہ صورت حقیقی بھی ہے، کہ نہیں۔ اس کی وجہ محض یہ ہے، کہ یہ صورت بلا واسطہ طور پر تشفی بخش ہوتی ہے، اور اس کا احضار اس طرح ہوتا ہے، کہ ہم میں کسی خواہش یا فعل کی تحریک نہیں ہوتی۔ یہ بات متنازع ہیجانات کے توازن سے پیدا ہوتی ہے، یا روک تھام سے، یا نفسی فاصلہ کی بقا سے، یا حقیقت سے انتزاع و انفعال سے مختصر یہ کہ یہ بات کس طرح حاصل ہوتی ہے، اس کا فیصلہ صرف مصور اور صنعت کار ہی کر سکتا ہے۔ جمالی ادراک میں ہم سادہ معرفت میں منہمک ہوا کرتے ہیں۔ طلب، کم از کم نسبتۃً توقف میں ہوتی ہے، اور اس لئے تصدیق اور یقین بھی متذبذب ہوتے ہیں[1]۔ یہ نقطہ نظر بہت جلد حاصل نہیں ہوتا، اور حاصل ہو جانے کے بعد بہت دیر تک باقی رہ سکتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ سادہ معرفت ایک ایسا نقطہ نظر ہے، جو بہت بعد میں اکتساب کیا جاتا ہے، اور جس پر ہم شاذ ہی، اور مختصراً قائم رہتے ہیں۔ اثبات یا انکار، قبول یا رد رغبت یا نفرت، بالعموم توقف کا نتیجہ اور لازمہ ہوتے ہیں۔

یقینیات

اس باب میں ہم نے یقین اور شبہ پر بحیثیت شئون تجربہ کے، بحث

---

[1] پروفیسر جے، اے سٹیوارٹ نے اپنی کتاب "The Myths of Plato" میں استدلال کیا ہے کہ جمالی تفکر میں فرد حقیقی استغراق کی حالت میں منتقل ہو جاتا ہے۔ یہ خیال استغراقی تفکر کی زیادہ انتہائی صورتوں پر غور و فکر کا نتیجہ ہے۔ جمالی معرفت میں توقف کی طلب سے علیحدگی کی توجیہ کے لئے اس قسم کا کوئی نہ کوئی افتراض ضروری معلوم ہوتا ہے (مصنف)

کی ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ یہ اس قسم کی حسیات ہیں جن کو ہم نے بالاتفاق "بتعی جذبات" کہا ہے۔ لیکن ایک قدیم استعمال کے مطابق "یقین" کے ایک اور مختلف معنی بھی ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ ہم اکثر "ایک یقین" یا نظام یقینیات کا ذکر کیا کرتے ہیں۔ یا ہم کہا کرتے ہیں کہ فلاں شخص متضاد یقینیات رکھتا ہے یا یہ کہ اس کی زندگی بعض "یقینیات" کے تابع ہے۔ (ان معنوں کو ظاہر کرنے کے لئے اردو میں لفظ "اعتقاد" رائج ہے۔ لہذا ہم یہاں اسی کو استعمال کریں گے۔ مترجم) ان تمام صورتوں میں ظاہر ہے کہ ہماری مراد یقین کی اس حسیت "یا بتعی جذبہ" سے نہیں ہوتی جو کسی قضیہ کے اقرار کا لازمہ ہوا کرتا ہے۔ جو شخص کہ بعض اعتقاد رکھتا ہے وہ غیر متعلق مسائل پر غور و خوض کرتے میں ان سے دست بردار نہیں ہو جاتا۔ میرا اعتقاد ہے کہ زمین گول ہے۔ لیکن اگرچہ یہ اعتقاد چالیس سال پرانا ہے تاہم یہ کبھی بھی صراحۃً میرے ذہن میں نہیں آتا۔ لیکن بوقت ضرورت یہ میرے تفکر کو معین کرنے میں اپنا عمل کرتا ہے۔ ان معنوں میں اعتقادات میری ذہنی ساخت کی پائیدار خصوصیات ہوتے ہیں۔ تجربہ کے زیر اثر میرے ذہن کی ترقی زیادہ تر اعتقادات کے اکتساب اور نظامات نظامات کی صورت میں ان کی کم و بیش منطقی تنظیم پر مشتمل ہوتی ہے لہذا "تصورات" کے مبہم ترین لفظ کے بہت سے معنوں میں سے ایک معنی کے لحاظ سے اعتقادات "تصورات" کے ہم معنی ہیں۔
صحیح اعتقادات علم ہیں اور غلط اعتقادات غلط علم یا اوہام۔ یہ دونوں مساوی طور پر ذہن کی پائیدار ساخت کی خصوصیات ہیں۔ اسی کے ارتقا پر ہم کو باعتبار نظر بحث کرنا ہے۔

ذہنی ساخت کا نشوونما۔ وقوفی ساختیں[علہ] یا بصیرت کا ارتقا

گزشتہ صفحات میں بتایا گیا ہے کہ ہم ذہن کو "تصورات" کے مجموعے یا بے ترتیب ڈھیر کی صورت میں متصور نہیں کرسکتے۔ یہ دراصل ایک بہت زیادہ ملتف منتظم ساخت ہوتا ہے۔ میں نے کہا ہے کہ ہم لفظ "تصور" کو اس ساخت کے قابل امتیاز حصوں کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کرسکتے ہیں اور یہ کہ اگر لفظ "تصور" کا استعمال نفسیات میں ناگزیر ہے تو یہ معنی غالباً بہترین ہیں۔ لیکن چونکہ لفظ "تصور" بہت سے مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے لہٰذا میں نے کہا تھا کہ اس سے اجتناب کرنا بہتر ہے۔ اس کے بجائے میں نے "میلان" کی منفرد عن الطرفین اصطلاح پیش کی تھی کہ یہ گمراہ کن نہیں ہے۔ "میلان" سے میں نے ذہن کی ساخت کے ہر اس پائیدار حصے کی طرف اشارہ کیا تھا جس کی وجہ سے ایک خاص ذہنی فعلیت ممکن ہوتی ہے۔

اس کے علاوہ میں نے یہ بھی بتایا تھا کہ ہمارے لئے مناسب بلکہ ضروری

علہ Intellect

ہے کہ ہم میلان کی دو مختلف قسموں یعنی وقوفی اور طلبی میں تمیز کریں۔ ذہن یادداشت ترتیب اساسی قوار رکھتی ہے یعنی وقوفی طلبی اور تاثری یعنی جاننے جدوجہد کرنے اور متحسس ہونے کے قوار۔ جن طریقوں سے جاننے اور جدوجہد کرنے کے قوار کارفرما ہوتے ہیں ان کی تعیین میلان سے ہوتی ہے۔ وقوفی میلانات ہمارے علم کے مشمولات کو معین کرتے ہیں اور طلبی میلانات ہماری جدوجہد کی صورتوں کو۔

اب ہم کو ذہنی ساخت اور اس ساخت کے ارتقا کے طریقوں کا میلانات کی ان دونوں قسموں اور ان کے تعلقات یا وظیفی روابط کی اصطلاحات کی مدد سے بہترین بیان مدون کرنا ہے۔ اس کے لئے تعمیری تخیل کی مسلسل کوشش کی ضرورت ہے۔

فہم عامہ بالکل بجا طور پر ساخت ذہنی کے دو پہلوؤں یا اطراف کو بصیرت اور سیرت[۱] سے تمیز کرتی ہے۔ پھر روزمرہ تجربہ شاہد ہے کہ یہ دونوں اطراف یعنی وقوفی و طلبی اگرچہ بہت قریبی روابط رکھتے ہیں تاہم یہ نسبتہً کم ترقی یافتہ رہتی ہے۔ اس کے علاوہ ہمیں معلوم ہے کہ بڑھاپے اور مرض کی حالت میں بصیرت اور سیرت

---

[۱] یہاں متعلم کو بصیرت اور عقل کا فرق معلوم کر لینا چاہئے۔ عقل جو ہر آنے تطابقات قائم کرنے کی قابلیت ہے اسے ساخت کی صورت میں بیان نہیں کیا جا سکتا۔ بصیرت عقل کو شامل ہوتی ہے اور اس میں عقل کے علاوہ اور بھی بہت کچھ ہوتا ہے۔ سلیم بصیرت اس سلیم عقل پر دلالت کرتی ہے جو بہت سی اور پوری طرح منظم وقوفی ساختوں کی مدد امداد و ساطت سے عمل کرتی ہے۔ بہت ممکن ہے کہ ایک شخص عقل سلیم رکھتا ہو یعنی یہ کہ اس میں نئے تطابقات قائم کرنے کی اعلیٰ قابلیت ہو لیکن اس کی بصیرت ناقص ہو کیونکہ اس نے اس کو وافر علم کے اکتساب سے عمل نہیں کیا ہے یا اس نے اپنے علم کو نظام اعتقادات کی صورت میں منطقی طور پر منظم نہیں کیا ہے۔ برعکس اس کے ہو سکتا ہے کہ ایک شخص عالم متبحر ہو جائے اور وافر علم جمع کرلے لیکن باوجود اس کے مقابلتہً بے عقل رہے کیونکہ خلقی عقل نہ ہونے کی وجہ سے وہ نئے تطابقات قائم کرنے کے لئے نسبتہً بے کار ہو جاتا ہے۔ (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

غیر مساوی طور پر مختل' یا زائل ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ انگریزی شاعر کولرج کے سے شخص کی سیرت تو دواؤں کے زیر اثر انحطاط پذیر ہو جاتی ہے' اگرچہ بصیرت بدستور مکمل اور موثر رہتی ہے۔ لیکن بعض ضعیف العمر اشخاص میں بصیرت میں تو انحطاط آجاتا ہے' لیکن سیرت مستقل اور غیر متغیر رہتی ہے

لہذا بصیرت اور سیرت کے نشو و نما پر دو علیحدہ علیحدہ ابواب میں غور کرنا جائز کہا جا سکتا ہے۔ باب ہشتم میں ہم نے کہا ہے' کہ بصیرت' یا ترقی یافتہ ذہن انسانی کی وقوفی ساخت' میلانات کی ایسی بے شمار تعداد پر مشتمل ہوتی ہے۔ چنانچہ ہر اس ممیز شئے' اور صنف اشیا' (مقرون' مجرد' یا کلی) کے لئے ایک میلان ہوتا ہے' جس کو ذہن متصور کر سکتا ہے' (یعنی جس پر ذہن فکر کر سکتا ہے) یہ تصور (یا تفکر) ادراک کی صورت میں ہو' یا تذکر کی صورت میں' یا پیش بینی کی صورت میں۔ پھر میں نے یہ بھی کہا ہے' کہ ہم کو یہ سمجھنا چاہیئے' کہ یہ تمام وقوفی میلانات

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) اگرچہ اس کا حافظہ نہایت ہی اچھا ہے۔ اس ناقابلیت کے دو وجوہ ہوتے ہیں۔ (۱) عقل کا خلقی فقدان' اور (۲) اس کے علم کی باقاعدہ تنظیم کا فقدان' اور یہ تنظیم عقل کا کام ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے' کہ اعلیٰ خلقی عقل خود اپنے آپ' یا اپنی موثریت' کو بڑھا' اور زیادہ کر سکتی ہے' اس کی وجہ یہ ہے' کہ جس قدر زیادہ اس کا استعمال ہوتا ہے' اسی قدر زیادہ تکمیل اُن آلات کی ہوتی ہے' جن کی مدد سے یہ کام کرتی ہے' اور ذہن کی وقوفی ساخت یہ آلات ہیں۔ لہذا عقل کی تربیت تمام اعمال میں سے مفید ترین ہے' کیونکہ کثرتِ استعمال سے اس کے کل پرزے کھلتے نہیں ہیں' جیسا کہ مشین میں ہوا کرتا ہے' بلکہ اس سے اس کی تقویت ہوتی ہے' جیسا کہ ہمارے عضلات کے استعمال کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ نہ صرف یہ کہ یہ اپنے آلات کی تقویت کرتی ہے' جیسا کہ ہم کسرت سے اپنے عضلات کی جسامت کو بڑھاتے ہیں' بلکہ یہ تمام نظام آلات' یعنی وقوفی ساخت' میں ایک مستمر تفرق' تخصیص' اور باز تنظیم بھی کیا کرتی ہے۔ اس طرح اس کے اعمال روز بروز زیادہ کامیاب اور موثر ہوتے جاتے ہیں۔ یہی توجیہ ہے خلقی عقل کے ان مقابلۃً چھوٹے چھوٹے فرقوں کی بڑی اہمیت کی' جو بچوں میں ظاہر ہوا کرتے ہیں۔ ایک عقلمند بچے کی معمولی سی فوقیت' بصیرت کی تربیت اور ترقی سے' ایک صاحب بصیرت شخص کی عام شخص پر بڑی فوقیت میں بدل جا سکتی ہے۔ (مصنف)

مرتبط ہو کر نظامات کی صورت اختیار کرتے ہیں، اور یہ نظامات پھر مرتبط ہو کر بڑے نظامات بناتے ہیں۔ اس طرح یہ تمام مل کر ایک درخت کی شکل میں آجاتے ہیں۔

ذہن کی نشو ونما کو بیان کرنے کا ایک قدیم طریقہ یہ ہے کہ ذہن ممیز مخصوص اشیا کے "تصورات" کا اس طرح اکتساب کرتا ہے کہ اس کو ان کا بحیثیت ممیز مخصوص اشیا کے ادراک ہوتا ہے، اس کے بعد وہ ان "تصورات" کو ملا کر ملتف "تصورات" بناتا ہے۔ یہ تلازمی عقیدہ ہے، اور اس کو ہم اس سے قبل کئی بار رد کر چکے ہیں۔ یہ فرض کرتا ہے کہ پہلے تو ہم احساسی ارتسامات کے ذریعہ مختلف احساسی کیفیات کے ممیز "تصورات" حاصل کرتے ہیں، اور اس کے بعد یہ "تصورات" مختلف مجموعات کی صورت میں مرتبط، یا متلازم، ہو کر ملتف اشیا کے "تصورات" یا مرکب تصورات بنتے ہیں۔ مثلاً ایک بچہ، احساسی ارتسامات کے ذریعہ سرخ رنگ کا "تصور"، گولائی کا "تصور"، وزن کا "تصور"، ٹھوس پن کا "تصور" حاصل کرتا ہے، اور اس کے بعد ان کو باہم ملا کر سیب کا "تصور" قائم کرتا ہے۔ اسی طرح وہ نارنگی، آم، جامن وغیرہ کے "تصورات" حاصل کرتا ہے، اور بعد میں یہ تمام مخصوص "تصورات" متلازم ہو کر کھانے کے قابل میوہ کا جنسی "تصور" بناتے ہیں۔ اس تمام عمل میں فروق و اختلافات تو اعتدال کی وجہ مٹتے جاتے ہیں، اور مشترک خصوصیات مشابہت، اور اس لئے مشابہ ارتسامات، کی تکرار کی وجہ سے اجاگر ہوتی جاتی ہیں۔ یہ عقیدہ ہے "جنسی تمثال" کا، بحیثیت اس کے کہ یہ "جنسی تمثال" "کلی تصور" کی تشکیل کا ایک درجہ ہے۔

کہا جاتا ہے کہ ایسے ہی اور اعمال سے یہ "جنسی تمثال" دیگر کھانے کے قابل اشیا کے "تصورات" یا "جنسی تمثالات" کے ساتھ مرتبط یا ممتزج ہو سکتی ہے۔ یہاں تک کہ آخر میں ہم کھانے کے قابل چیز کے "کلی تصور" تک پہنچ جاتے ہیں، جس میں تمام مخصوص صفات محذوف، یا غیر واضح، ہو جاتی ہیں، اور صرف قابلیت اکل کی واحد مشترک صفت شعور میں نمایاں ہو جاتی ہے۔ اس مزعومہ عمل کو مرکب فوٹوگرافی کے عمل سے تشبیہ دی گئی ہے۔ فرض کرو کہ تم بہت سے گھوڑوں کی ایک مرکب فوٹو لیتے ہو۔ اس فوٹو میں وہ تمام خصوصیات

پائی جائیں گی، جو تمام گھوڑوں میں مشترک ہیں، اور جو خصوصیات کہ کسی ایک گھوڑے کے لئے مخصوص ہیں، وہ یا تو بالکل غائب ہوں گی، یا اگر موجود ہوں گی، تو غیر واضح صورت میں، یہ گویا گھوڑے کی جنسی تمثال ہے، جو اس خاص تھیوری بیان کے مطابق ہمارے شعور میں اس وقت ہوتی ہے، جب ہم عام گھوڑوں کا ذکر، یا ان پر فکر کرتے ہیں، یا جب ہم عام گھوڑوں کے متعلق کوئی حکم لگاتے، یا اس حکم کو سمجھتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ لفظ "گھوڑا کے معنی" ہیں، جو شعور میں ہوتے ہیں، بشرطیکہ یہ لفظ عام گھوڑوں پر دلالت کرتا ہوئے۔

"جنسی تمثالات" ان معنوں میں تو حقیقی ہوتی ہیں، کہ ہم ایک شئے کی ذہنی تصویر اس صورت میں قائم کریں، کہ وہ ان تمام خصوصیات کی جامع ہو، جن کا ہم کو مختلف مواقع پر ادراک ہوا ہے، یا یہ کہ وہ ان تمام خصوصیات کی حامل ہو، جن کو ہم نے مختلف اشیا (مثلاً گھوڑوں) میں پایا ہے، لیکن "کلی تصورات" تک پہنچنے کا طریقہ یہ نہیں۔ بنظریہ ذہنی نشو و نما کے جس عقیدہ پر دلالت کرتا ہے، اس کا مغالطہ اس وقت روشن ہو جاتا ہے، جب ہم اس عمل کو اور آگے بڑھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ چنانچہ اس نظریہ کے مطابق "چوپائے کے تصور" کی تکوین کی توجیہ کے لئے یہ فرض کرنا پڑے گا، کہ گھوڑوں، کتوں، بیلوں، بلیوں، اور اونٹوں وغیرہ کی جنسی تمثالات باہم مل کر ایک ایسی مرکب تمثال بناتی ہیں، کہ جس میں صرف چار ٹانگیں واضح خصوصیات ہیں، اور تمام مخصوص خصوصیات، یعنی بیلوں کے سینگ، اونٹوں کی سی گردن اور کتوں کی دم غیر واضح اور مدھم، ہو جاتی ہیں۔ پھر ہم کو یہ بھی فرض کرنا پڑے گا، کہ عام حیوانات پر فکر کرتے میں یہ عدم وضاحت، اور مدھم پن، اور زیادہ ہو جاتے ہیں۔ آخر میں ہم کو ایک بہت زیادہ کلی "تصور" حاصل ہوتا ہے،

لہ پروفیسر ٹی، ایچ ہکسلے اور پروفیسر ریبو، اس عقیدہ کی وکالت میں پیش پیش تھے ریبو نے جس صورت میں اس کو اپنے مقالہ Evolution of General Ideas میں بیان کیا ہے، وہ بہتر ہے بہ نسبت اس صورت کے جس میں پروفیسر ہکسلے نے اس کو ڈیوڈ ھیوم پر اپنے مضمون میں بیان کیا ہے۔ (مصنف)

جو ایک تصویر ہے، جس میں چوپاؤں اور پرندوں، مچھلیوں اور رینگنے والے جانوروں کیکڑوں اور کیڑوں، بحری جانوروں، سینپوں اور کیڑوں کی جنسی تمثالات باہم ممتزج ہو کر ایک مختلف الالوان دھبہ پیدا کرتے ہیں۔ یہ گویا استلزام محالیت کے طریقہ سے تردید ہے اس نظریئے کی، جو "معنی" کو مخیلہ کا مترادف کہتا ہے، اور اس نظریئے کی جس کے مطابق ذہنی نشوونما میز ہستیوں، یعنی احساسات ارتسامات، یا تمثالات کے اجتماع کا نتیجہ ہے، اور یہ اجتماع اصول تلازم کے مطابق ہوتا ہے۔

ذہنی نشوونما کا یہ نظریہ ذرّوی نفسیات کا لازمی قطعی نتیجہ ہے۔ اس میں واقعات کی اصلی ترتیب کو معکوس کر دیا گیا ہے۔ اس کے مطابق ذہنی ترقی مخصوص اشیا کے وقوف سے شروع ہو کر عام تر اشیا کے وقوف پر ختم ہوتی ہے۔ حالانکہ اصلیت یہ ہے، کہ ہم بہت زیادہ عام کے وقوف سے شروع کرتے ہیں، اور بتدریج خواص کے وقوف تک آتے ہیں

بصیرت کی ترقی بہت زیادہ عام قسم کی چند اشیا سے شروع ہو کر بہت سی عینی منفرد اشیا، ان کی مخصوص خصوصیات، اور ان کے مخصوص تعلقات کے علم پر ختم ہوتی ہے

حیوان کو منفرد اشیا کا، بحیثیت منفرد اشیا کے، ادراک، یا علم نہیں ہوتا، اور نہ وہ ان کی شناخت کر سکتا ہے۔ برخلاف اس کے وہ خاص قسموں کی اشیا کا ادراک کرتا ہے، اور ان کے جواب میں رد عمل کرتا ہے، اور یہ قسمیں وہ ہوتی ہیں، جن کے ادراک کے لئے وہ خلقۃً تیار ہے۔ اس قسم کی ہر شئے اس حیوان کے لئے اپنی قسم کی قائمقام ہوتی ہے۔ اس حیثیت سے اس کی شناخت کسی نسبتہً سادہ خصوصیت، یا احساسی نمونے، کی بنا پر ہوتی ہے، جو ان چند وقوفی میلانات میں سے کسی ایک کے مقابل ہوتا ہے، جن کا وہ حیوان مالک ہے۔

برعکس اس کے سب سے زیادہ بھرپور، اور سب سے زیادہ مکمل طور پر منظم ذہن ایک عالم صغری ہوگا، جو عالم کبری، یعنی اس عالم، کی نہایت صحیح شبیہ ہوگا، جس سے اس کو تعلق ہے، اور جس کو جاننا اس کا کام ہے۔ اس میں بہت سے وقوفی میلانات ہوں گے، کہ جن میں سے ہر ایک دنیا کی کسی نہ کسی شئے، کسی نہ کسی صفت،

اور کسی نہ کسی اضافت کا مقابل ہوگا۔ پھر یہ تمام میلانات صرف شریک الوجود ہی نہ ہوں گے یہ سب ایک منطقی طور پر مرتب نظام بنائیں گے کہ جس کی تنظیم میں عالمِ اشیا کے تمام اضافات کا عکس نظر آئے گا۔ اس قسم کے ذہن کے وقوفی میلانات ایک متوافق نظام بنائیں گے، کیونکہ یہ زیادہ تر چند ابتدائی نظامات کے تفرق سے پیدا ہوئے ہیں، جس طرح کہ درخت اپنے تنے کی شاخوں، پتوں اور کونپلوں کی صورت میں تفرق، کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ ہر ترقی یافتہ ذہن کا وقوفی میلان ایک خودمختار نئی تخلیق نہیں، جو کسی احساسی ارتسام کا نتیجہ ہو، بلکہ اس کی تشکیل سابقاً موجود میلانات کے تدریجی نشوونما اور تفرق سے ہوتی ہے۔

نشوونما کے اعمال کی تین بڑی قسمیں ہیں۔ (۱) تمیز، (۲) ادراک، اور (۳) تلازم۔ اب ہم ان ہی پر باری باری غور کرنے والے ہیں۔

تمیز

بچہ بہت چھوٹی سی عمر میں قابلِ اکل اور ناقابلِ اکل اشیا میں تمیز کرنا سیکھ جاتا ہے۔ ہم کو دیکھنا یہ ہے کہ یہ تمیز کس طرح پیدا ہوتی ہے۔ اس کی تلاشِ خوراک کی خلقی جبلت ان تمام چھوٹی اشیاء کا جو اس کے آنکھوں کے سامنے آتی ہیں، شئے کو پکڑنے، منہ تک لے جانے اور کاٹنے کے ہیجان سے جواب دیتی ہے۔ ہم غلطی کے خوف کے بغیر کہہ سکتے ہیں، کہ شروع شروع میں بچہ ایک سرخ سیب اور پکے ہوئے ٹماٹر میں تمیز نہیں کرتا۔ جب وہ سیب کو کاٹتا ہے تو ذائقہ کا احساسی ارتسام معدے میں اس چیز کے پہنچانے کے عمل کو جاری اور مکمل کرنے کی ترغیب دلاتا ہے۔ جب وہ ٹماٹر کاٹتا ہے تو ذائقہ کا احساسی ارتسام ایک نئے، یعنی کراہیت کے، ہیجان کا باعث ہوتا ہے۔ وہ اس کو تھوک دیتا ہے، اور ٹماٹر پھینک دیتا ہے۔ اس قسم کے ایک یا زائد تجربات کے بعد وہ محض دیکھ کر ہی ٹماٹر کو رد کرتا ہے، لیکن سیب پکڑ کر بہت مزے سے کھا جاتا ہے۔ جس وقوفی میلان سے اس نے پھل کی ان دونوں قسموں کا ادراک کیا تھا، وہ

اب دو میلانات میں متفرق ہو جاتا ہے۔ ان دونوں میں سے ایک، یعنی وہ جو سیب کا مقابل تھا، اس طلبی میلان کے ساتھ متعلق رہتا ہے، جس سے کھانے کی تحریک ہوتی ہے، دوسرا یعنی وہ جو ٹماٹر کا مقابل تھا کراہیت کے طلبی ہیجان کے ساتھ متلازم ہو جاتا ہے۔ اس طرح تمیز نہ کر سکنے کے برے نتائج نے بچے کو تمیز کرنا سکھلایا۔ اس خاص مثال میں اس کی ترقی، تمیز کی ترقی کا نمونہ ہے۔ چنانچہ ایک مثل ہے "کہ آدمی کچھ کھو کر ہی سیکھتا ہے"۔

پھر اس طریقہ پر بھی غور کرو، جس سے ایک بچہ جاندار اشیا میں تمیز کرنا سیکھتا ہے۔ شروع میں تو وہ تمام بڑی متحرک اشیا کا دلچسپی کی اُن غیر واضح علامات سے جواب دیتا ہے، جن کی ہم وثوق کے ساتھ تاویل نہیں کر سکتے۔ اس کے بعد وہ انسان اور حیوان میں تمیز کرنا سیکھتا ہے۔ پھر افراد، ماں، انا، باپ، بھائی، کتا، بلی، اور پرندے، میں تمیز کرنے کی قابلیت پیدا ہوتی ہے۔ یہ تمام تمیزات صرف اس وجہ سے ممکن ہوتی ہیں، کہ مختلف افراد، اور اصناف اشیا مختلف احساسی نمونوں کے محض اختلافات ہی اس کے لئے کفایت نہیں کرتے۔ متنوع ملتف احساسی ارتسامات کے محض انفعالی وصول سے تمیز عمر بھر بھی پیدا نہیں ہو سکتی۔ بچہ ان میں تمیز کرنا صرف اس وجہ سے سیکھتا ہے، کہ وہ ان اشیا کے تعلق سے خاص خاص غایات تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے۔ تمیز کرنے کا جو طریقہ کہ ہم سیب اور ٹماٹر کی مثال میں دیکھ چکے ہیں، وہی کتے اور بلی، ماں اور بہن، میں تمیز کرنے کا بھی ہوتا ہے۔ اشیا میں جب تک تمیز نہیں ہوتی، اس وقت تک وہ مختلف رہتی ہیں۔ یہ بچے کی کوشش کا جواب بھی مختلف طریقے سے دیتی ہیں، اور مختلف طریقہ سے بچے کی کوششوں سے مغلوب ہوتی ہیں۔ قریبی معائنہ پر یہ اپنی اپنی نوعیتوں کے مطابق اس میں مختلف رد اعمال کا باعث ہوتی ہیں۔ رد اعمال کے یہی اختلافات اس تمیز کی بنا بن جاتے ہیں، جو وہ بچہ ان میں کرتا ہے۔ ایک غیر ترقی یافتہ ذہن اس کے لئے چند، یا بہت سے، امادوں کا محتاج ہوتا ہے۔ اس کا انحصار اُن احساسی نمونوں کے اختلافات کے نمود پر ہے، جو وہ اشیا پیش کرتی ہیں اور اُن تفرقی رد اعمال کی قوت یا ضرورت پر، جو ان کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہو سکتا ہے، کہ

بچہ محض دیکھ کر سخت سبز سیبوں اور پکے میٹھے سیبوں میں تمیز کرنے میں سست ہو لیکن ٹماٹر اور سیب میں وہ بہت جلد تمیز کر لیتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ موخرالذکر کراہیت کا بہت قوی ہیجان پیدا کرتا ہے۔

ایک بچہ، جو دنیا سے الگ تھلگ رکھا گیا ہے، کیسا ہی قدر ہوشیار اور عقلمند کیوں نہ ہو، اس قسم کی تمیز میں مقابلۃً سست ترقی کرے گا۔ ایک عام اور معمولی بچہ اوروں کو دیکھ کر، یا اوروں کی تربیت سے، یا ناموں کے استعمال سے، بہت مدد حاصل کرتا ہے۔ انسان کی کئی نسلوں نے دقیق تر سے دقیق تر تمیزیں کی ہیں، اور ممیز اصناف کو نام دے کر انھوں نے ان اصناف کو رسماً یا روایتۃً مستقل کیا ہے۔ بچہ بھی ان تمیزوں کو دہرانے کی طرف مائل ہوتا ہے، اور اس کی اس میں مدد کی جاتی ہے۔ وہ احساسی ارتسامات کے میلان (اور یہی وہ دنیا ہے، جو اس کے حواس کے سامنے آتی ہے) کا روایتی طریقوں سے تجربہ کرتا ہے، اور ان اشیا میں تمیز کرتا ہے، جن کو نوع انسانی کے تجربے نے عملی طور پر سب سے زیادہ اہم پایا ہے۔ اس طرح بچہ تمیز کے بہت سے اعمال کے بعد معدودے چند خلقی و قوفی میلانات کو اپنے ذہن میں اُن نظامات میلانات کی صورت میں متفرق کرتا ہے، جو ان عملی طور پر اہم اشیا کی اصناف کے متقابل ہوتے ہیں۔

بعد میں چل کر اس بچے میں خاص خاص دلچسپیاں ترقی پذیر ہوتی ہیں، جن کی وجہ سے وہ ان مخصوص اصناف اشیا میں اور زیادہ دقیق تمیز کرتا ہے، اور اب بھی زبان اور دیگر ماہرین خصوصی، اس کی زیادہ تر رہنمائی کرتے ہیں۔ چنانچہ ہوسکتا ہے، کہ وہ جوان ہو کر بزاز یا دست رنگساز بن جائے۔ اب اس خاص فن میں اس کی قوت تمیز ترقی کرے گی۔ عام شخص تو پانچ، یا سات بڑے بڑے رنگوں میں تمیز کرتا ہے، لیکن یہ سینکڑوں رنگوں میں تمیز کرے گا، اور ہر ایک کا صحیح صحیح نام بتلائے گا۔

اس عمل میں ناموں کا کام صرف یہی نہیں ہوتا کہ اشیاء کے اختلافات پر زور دے کر تمیز میں مدد دیں اور اس کی رہنمائی کریں، بلکہ ان ہی کی وجہ سے ہم اس قابل ہوتے ہیں، کہ ایک صنف اشیا کی ماتحتی، اصناف، اور اس صنف

کے افراد کو تمیز اور ان کی شناخت کرنا سیکھ جانے کے بعد بھی اس صنفِ اشیاء پر اپنے تفکر کو جاری رکھیں۔ تمیز کے ذریعہ تفرقِ میلانات کے عمل میں نام اس اصلی میلان کو ایک نظام کی صورت میں باقی رکھتا ہے، جس میں تفرق ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی شئے کے نام سننے سے وہی مطلب حاصل ہوتا ہے، جو اس کی وجہ سے پیدا ہونے والے مخصوص نمونے کے احساسی ارتسامات سے ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ اس سے مقابل کے میلان میں فعلیت پیدا ہو جاتی ہے، اور اس طرح ہم اس قابل ہو جاتے ہیں کہ اس صنف کو ایک کل ہی کی صورت میں متصور کریں، جس میں ہم نے اقسام یا افراد تمیز کئے ہیں۔ برعکس اس کے جنسی نام کی عدم موجودگی میں ہماری حالت یہ ہوتی، کہ جب ہم اشیا یا تنوعات اشیا کا مختلف طریقے سے جواب دینا سیکھ جاتے، تو صنف شئے کا خیال ہمارے ذہن سے محو ہو جاتا۔ مثلاً بہت سے کتوں سے ملتے جلنے کے بعد بچہ عام کتوں پر فکر کرنا سیکھ جاتا ہے۔ اب وہ مختلف نسلوں کے کتوں میں تمیز کرنا شروع کرتا ہے، اور ہم فرض کر سکتے ہیں کہ وہ مختلف نسلوں کا جواب مختلف طریقوں سے دیتا ہے، کیونکہ بعض نسلیں ملنسار ہوتی ہیں اور بعض خوفناک۔ اگر اس قسم کا بچہ زبان کے استعمال سے بالکل محروم کر دیا جائے، تو وہ کتوں کی دو قسموں میں تمیز تو بہت جلد اور وضاحت کے ساتھ کرے گا لیکن عام کتے پر تفکر کی قابلیت ختم ہو جائیگی لیکن جو بچہ کہ تمام قسم کے کتوں کو "کتا" کہنا سیکھ چکا ہے، وہ کتوں کی قسموں میں تمیز کرنا سیکھ جانے کے بعد لفظ "کتا" سن کر اس عام تر شئے پر اپنے فکر کو جاری رکھ سکتا ہے۔

> اس سلسلے میں یہ معلوم کرنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا، کہ بہت سی وحشی اقوام کی زبانیں عام تر اشیا کے ناموں کے اعتبار سے بہت ناقص ہیں اگرچہ ہو سکتا ہے کہ عملی اہمیت کی مخصوص اصناف اشیاء کے لئے ان میں بہت سے نام ہوں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ امریکی ہندوستانیوں کے ایک قبیلے میں سیاہ، سفید، اور سرخ، شاہ بلوط کے درختوں کے لئے تو الگ الگ نام تھے لیکن عام شاہ بلوط

کے لئے کوئی نام نہ تھا۔ اسی طرح ایک قبیلے کے ہاں "دھونے" کی مختلف قسموں کے لئے بتیس مختلف نام تھے۔ چنانچہ ہاتھ دھونے، اپنا منہ دھونے دوسرے کا منہ دھونے، کپڑے دھونے، وغیرہ کے لئے الگ الگ نام تھے، لیکن عام دھونے کے لئے کوئی نام نہ تھا۔ کہا جاتا ہے کہ آسٹریلیا کے اصلی باشندوں میں عام یا مجرد اشیا کے لئے کوئی نام تھے۔ چنانچہ ان کے ہاں درختوں کی بہت سی انواع میں سے ہر ایک نوع کے لئے علیحدہ علیحدہ نام تھے لیکن عام درخت بے نام تھا۔ اسی طرح ان میں سختی، نرمی، گرمی، سردی، چھوٹائی یا گولائی کی سی مجرد اشیا کے لئے بھی کوئی نام نہ تھے۔ اس قسم کے واقعات سے اس نظریئے کی تائید میں بالکل بے جا طور پر استمداد کیا جاتا ہے کہ "کلی تصورات" "جزئی تصورات" کے اجتماع و ارتباط سے پیدا ہوتے ہیں

مختلف وحشی اقوام کی زبانوں میں عام اور مجرد اشیا کے ناموں کا یہ فقدان دراصل اس دوسرے بڑے عمل کی قابلیت کے نقص پر دلالت کرتا ہے جس سے کہ ہماری ذہنی ساخت میں ترقی ہوتی ہے اور یہ منطقی طور پر منظم ہو جاتی ہے۔ یہ قابلیت اعلٰی عقل کا بہت اہم جزو ہے۔ اب ہم کو اسی پر بحث کرنا ہے

دو اشیا کا مقابلہ کرنا یا ایک مقابلی حکم لگانا صریحی تمیز ہے۔ یہ ایسی تمیز ہے جس سے قبل توقف فی الحکم، شبہ، اور صریحی تحقیق ہوتے ہیں۔ جو بچہ کہ سیب اور ثمائر میں تمیز کرنا سیکھ چکا ہے یعنی جو سیب اور ثمائر کے جواب میں مختلف رد اعمال کرنا سیکھ چکا ہے، اس کو ایک ایسا موقع بھی پیش آسکتا ہے جب اس کو ایسی دو اشیا میں صریحی مقابلے کے بعد تمیز کرنا پڑے۔ یہ وہ صرف اس وقت کر سکتا ہے جب وہ دو اشیا کا نام لینا سیکھ جاتا ہے اور جب وہ اپنے شبہ کو سوال کی صورت میں، اور اپنی تصدیق کے نتیجہ کو قضیے کی صورت میں بیان کرنے کے قابل ہو جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ جو مقابلہ فرق و اختلاف کو منکشف کرتا ہے وہ صریحی تصدیق کی سطح پر کی تمیز ہے، اور جو مقابلہ کی مشابہت کو منکشف

کرتا ہے، وہ صریحی شناخت ہے۔

ادراک، یا ادراکی ترکیب

اگر ذہن انسانی تمیزوں کے کامل سلسلہ کے ذریعے، اور مکمل زبان کی رہنمائی میں، ترقی پاتا، تو اس کو ایک ایسی ساخت حاصل ہوتی جو ایک کامل عالم صغری، یا ہماری دنیا کی ہوبہو شبیہ، ہوتی۔ لیکن یہ ترقی کسی صورت میں اس طرح نہیں ہوتی۔ تمیز کے زیر اثر جو ترقی ہوتی ہے، اس کا راستہ اس قسم کے کامل و مکمل راستے سے بہت مختلف ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ ذہن انسانی کلیتہً، یا زیادہ تر، کامل اور مکمل علم کی خواہش کے تابع فرمان نہیں۔ برعکس اس کے اس پر بہت سے متنوع جبلی ہیجانات حکمران ہیں، جو ایک مخالف دنیا میں عضوئے کو باقی رکھنے، اور اس عضوئے کی عملی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے بہت مناسب ہیں۔

اسی وجہ سے متعاقب تمیزوں کے ذریعہ ذہنی ساخت کے تفرق کا عمل اپنی تصحیح کے لئے ایک اور عمل کا محتاج ہوتا ہے، بشرطیکہ یہ ذہنی موثر تنظیم کی ایک اعلیٰ سطح پر پہنچنے کا متمنی ہو۔ یہ دوسرا عمل ادراک ہے۔

ادراک ان اشیا اور اصناف اشیا کی ضروری و لازمی مشابہتوں کو معلوم کرنے کا عمل ہے، جن کو ہم نے ایک دوسری سے تمیز کرنا سیکھا ہے۔ مثال کے طور پر اس بچے کی حالت لو، جو درختوں کو جاندار نہیں سمجھتا، اگرچہ وہ ان کو ایک ممیز صنف شئے سمجھنا سیکھ چکا ہے۔ لیکن فرض کرو، کہ ایک دن اس پر یہ انکشاف ہوتا ہے، کہ درخت بھی، حیوانات کی طرح، جاندار ہیں۔ اس وقت دو ذہنی نظامات (یعنی دو ذوقی میلانات کے نظامات) اس کے ذہن میں مرتبط ہوجاتے ہیں اور اس کے بعد یہ دونوں مل کر ایک واحد بڑا انظام بناتے ہیں۔ ان میں "جاندار ہستیوں" کا نظام تو محض حیوانات کے تجربہ کا نتیجہ تھا۔ لیکن اب یہ نظام درخت کے نظام کو اپنے آپ میں شامل کرلیتا ہے۔ ذہنی ساخت

اور خاندانی شجرہ نسب کی تمثیل پر ہم کہہ سکتے ہیں، کہ دو مختلف خاندان باہمی ازدواج سے ایک دوسرے کے ساتھ مل جاتے ہیں[1]۔

اسی عمل کی ایک ذرا مختلف صورت کی مثال طبیعیات کے اس نوخیز متعلم میں ملتی ہے جو گیسوں اور مائعات کو مادہ کی مختلف حالتیں سمجھ چکا ہے، لیکن جو اچانک ان مشابہتوں کو معلوم کرتا ہے، جن کی وجہ سے ان دونوں کو بہنے والے مادے کے تحت رکھا جاتا ہے۔ یہاں دو نظامات تھے، جو علی الترتیب گیسوں اور مائعات کے مشاہدات سے تشکیل پذیر ہوئے تھے۔ اب یہ دونوں ایک نئے نظام کی شکل میں آجاتے ہیں۔ اس نظام کی وجہ سے وہ متعلم اس قابل ہو جاتا ہے، کہ بہنے والے مادہ کو ایسا مادہ سمجھے، جس میں وہ خواص پائے جاتے ہیں، جو مائعات اور گیسوں میں مشترک ہیں، اور ان خواص کو نظر انداز کر دے، یا منزع کرے، جو ان میں مختلف ہیں۔

یا پھر فرض کرو، کہ ایک بچہ جانوروں کے انڈوں اور درختوں کے بیجوں سے واقف ہو چکا ہے، لیکن اس نے ان کی مشابہتوں پر کبھی غور نہیں کیا۔ لیکن ایک دن وہ معلوم کرتا ہے، کہ لفظ "بیضہ" کا اطلاق درخت کے بیج پر بھی ہوتا ہے، یا یہ کہ لفظ "جرثوم" انڈوں اور بیجوں، دونوں کے لئے مستعمل ہوتا ہے۔ اب اس کے بعد سے وہ لفظ "جرثوم" کو اُن خواص کے بیان کرنے کے لئے استعمال کرے گا، جو انڈوں اور بیجوں میں مشترک ہیں۔

ان تمام مذکورہ بالا مثالوں سے واضح ہے، کہ "تمیز" کی طرح، یہاں بھی زبان بہت اہمیت رکھتی ہے۔ یہ ترقی پذیر ذہن کی رہنمائی ادراکی ترکیب کے اعمال کی طرف کرتی ہے۔ زبان دراصل ہمارے اسلاف کے ذہنی کمالات

---

[1] بعض مصنفین (مثلاً پروفیسر سٹائوٹ) کہیں گے، کہ ایک ذہنی نظام دوسرے کا ادراک کرتا ہے۔ لیکن میرا خیال ہے، کہ یہ طرز بیان موزوں نہیں۔ اس واقعہ کو بیان کرنے کا بہتر طریقہ یہ ہے، کہ موضوع معروض کا ادراک کرتا ہے۔ لیکن اس میں اس بات کو ہمیشہ پیش نظر رکھنا چاہئے، کہ ادراک نظامات کے اجتماع کو شامل ہوتا ہے (مصنف)

واکتسابات کی روایتی صورت ہے۔ جن الفاظ کی رہنمائی میں ہم یہ ترکیبیں کرتے ہیں، وہ گزشتہ نسلوں کے اجتہادی ذہنوں کے کمالات واکتسابات کی روایتی صورت ہے۔ جن الفاظ کی رہنمائی میں ہم یہ ترکیبیں کرتے ہیں، وہ گزشتہ نسلوں کے اجتہادی ذہنوں کے کمالات واکتسابات کے جامع ہوتے ہیں، اور ان نسلوں میں سے ہر ایک نے اس ترکیب کو کسی خودمختار، اور اجتہادی "ادراک" سے حاصل کیا تھا۔ اس قسم کے اجتہادی ادراک کی قدیم مثال نیوٹن کا یہ انکشاف ہے، کہ زمین کے گرد چاند کی گردش، اور اوپر کی طرف سے نیچے گرنے والی چیز، کی حرکات جوہراً مشابہ ہیں۔ اس لئے بظاہر غیر مشابہ بظاہر کی ان دونوں قسموں کو "کشش ثقل" کا نام دیا۔ اس نام کی وجہ سے ہم لوگ اس کے اصلی خیال کا اعادہ کرسکتے ہیں، اور اپنی ذہنی ساخت میں اسی قسم کی ترکیب کرسکتے ہیں

ماحصل اس تمام تقریر کا یہ ہے، کہ ادراک کی ترکیب کا عمل ذہنی ساخت، اور اس زبان میں سادگی پیدا کرتا ہے، جو اس ساخت کی گویا شبیہ ہے۔ اس سادگی کی وجہ سے یہ دونوں تفکر کے اور زیادہ کامیاب اور موثر آلات بن جاتے ہیں۔ بجائے اس کے، کہ ہر اس صنف اشیا کے لئے ایک الگ نام، اور ایک الگ میلان ہو، جو جوہراً مشابہ ہیں (یا جو ہماری عملی ضروریات کے لحاظ سے ایک ہی ہیں)، ہمارے لئے بڑے اصناف کے نام اور ذہنی نظامات مہیا ہو جاتے ہیں، اور یہ بڑی اصناف ایسی ہوتی ہیں، کہ جن کے اراکین کی باہمی مشابہت کم بدیہی، یا بلاواسطہ اور عملی طور پر کم اہم ہوتی ہے وحشی انسانوں نے عالم حیوانی کا جو اصطفاف کیا تھا، اس میں اسی طریقہ سے ترمیم واصلاح کی گئی، اور اسی ضمن میں بہت تجانسات کا انکشاف ہوا، یہاں تک کہ موجودہ علمی اصطفاف پیدا ہوا[1]

---

[1] ریڑھ دار جانوروں کی کھوپڑی کی قطعی صورت، اور ریڑھ کی ہڈی سے اس کی مشابہت، کان کے سوراخ اور گلپھڑے کی دراز سے اس کی مشابہت، اگلی ٹانگوں، بازوؤں اور پروں کی مشابہت، کا انکشاف اس کی مثالیں ہیں۔ کھوپڑی کی قطعی صورت کا ادراک گوئیٹے کی جدت معلوم ہوتی ہے (مصنف)

مختصر یہ کہ ادراک کی ترکیب بصیرت کی اعلیٰ ترقی کے لئے بہت اہم عمل ہے۔ کہا جاسکتا ہے کہ اس سے متعاقب تمیزوں کے ذریعے ذہنی ساخت کے تفرق کے عمل کی ناکامیوں اور اس کے نقائص کی اصلاح ہوتی ہے۔ تمیز تو وہ عمل ہے جس سے فروق و اختلافات کا انکشاف ہوتا ہے اور ادراک وہ عمل ہے جس سے مشابہتیں منکشف ہوتی ہیں۔

روایتی تلازمی نفسیات بھی ادراک کی نہایت بھونڈے طریقے سے قائل ہے۔ اس میں اس کا نام "تلازم بالمشابہت" ہے۔ پروفیسر اسٹاؤٹ نے نہایت وضاحت سے ثابت کیا ہے کہ اس اصطلاح میں دو ایسے مختلف اعمال گڈ مڈ کئے گئے ہیں کہ جن کی عقلی قیمت بالکل غیر مساوی ہے۔ اس نے ان میں سے ایک کے لئے تو "احیا بالمشابہات"[1] کا نام تجویز کیا ہے اور دوسرے کے لئے "احیائے مشابہات"[2] کا۔ مقدم الذکر تو بہت کثیر الوقوع ہے۔ موخر الذکر بالجوہر ادراک کی ترکیب کا وہ عمل ہے جس پر ہم غور کر رہے ہیں۔ یہ عملی انکشافات واختراعات کا بڑا آلہ ظرافت و استدلال کا جوہر اور شعر کی جان ہے۔ اسی عمل سے تمام بعید مشابہتیں، تمام تمثیلات، تجانسات، تشابیہ اور استعارات منکشف ہوا کرتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ ذہن کے تمام اعلیٰ اعمال کا لازمی جزو ہے[3]۔

---

[1] "Reproduction by Similars"

[2] Reproduction of similars

[3] اس عمل کی قابلیت، یا اس کی سہولت، ایک خلقی عطیہ ہے، جس کے لحاظ سے افراد بہت مختلف ہوتے ہیں۔ اگر یہ کافی اعلیٰ درجہ میں موجود نہ ہو تو پھر کوئی شخص بھی کوئی مجتہدانہ کام نہیں کرسکتا۔ وہ علم کی پوٹلی تو بن جائے گا، لیکن وہ صاحب بصیرت، یا مخترع یا شاعر، یا کسی اور لحاظ سے خلاق نہ بن سکیگا۔ ڈاکٹر میکسول گارنٹ Dr. Maxwell Garnet نے اس عقیدے کی تائید میں ایک عجیب وغریب ریاضیاتی دلیل پیش کی ہے کہ یہ تمام اعمال ہماری ساخت وترکیب کے ایک واحد عنصر یا اس کو ایک واحد خصوصیت پر موقوف ہوتے ہیں (مصنف)

ہم اس کے عمل کی ایک سادہ مثال بیان کریں گے جس کو سٹاؤٹ نے اپنی اصطلاح "احیائے مشابہت" کی اباحت ثابت کرتے کے لئے استعمال کیا ہے۔ فرض کرو کہ تم ایک اجنبی شخص الف سے ملتے ہو۔ اس کو دیکھ کر تم کو فوراً اپنے دوست ب کا خیال آتا ہے جو الف کا ہم شکل ہے۔ یہ "احیائے مشابہات" کی صورت ہوگی۔ بہت ممکن ہے، کہ یہ مشابہت بہت بڑی اور بدیہی ہو۔ چنانچہ ہوسکتا ہے کہ الف اور ب دونوں یک چشم ہوں۔ اس صورت میں الف کو دیکھ کر تم کو ب کا خیال آنے کے لئے کسی دقیق ادراکی عمل کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لیکن یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ مشابہت نازک ہو۔ چنانچہ ممکن ہے کہ ان دونوں میں لب و لہجہ یا دوران گفتگو میں سر کی حرکت کی مشابہت ہو، کہ جس کو تم شاید آسانی سے معلوم نہیں کرسکتے۔ لیکن باوجود اس کے الف کو دیکھتے ہی تم کو ب کا خیال آجاتا ہے۔

برعکس اس کے اگر الف کو دیکھ کر تم اس کو ب سمجھو اور اس کو اسی خیال سے خطاب کرو تو یہ اس بات کا نتیجہ ہوگا، کہ تم تمیز نہ کرسکے اور اس لئے الف کو دیکھنے کا تم پر وہی اثر ہوا جو ب کے دیکھنے کا ہوتا۔ ایک حد تک تو ادراک کی سطح پر تمام تلازم احیا بالمشابہات کی مثال ہے کیونکہ جب تم ایک ہی شخص (یا شئے) کو مختلف مواقع پر دیکھتے ہو، اس کی شناخت کرتے ہو، اور اس کا نام لیتے ہو، تب بھی ہر موقع پر احساس ارتسام ایک ہی جیسا نہیں ہوتا۔ احیاء بالمشابہات ان دو چیزوں کا یکے بعد دیگرے محض احیاء کرتا ہے جو ذہن میں پہلے ہی سے متلازم ہوچکی ہیں۔ لیکن احیائے مشابہات ان چیزوں کو جمع کرتا ہے، جن پر اس سے قبل مجمعاً فکر نہیں کیا گیا۔

اب قابل غور بات یہ ہے کہ ادراک دو طریقوں سے کام کرتا ہے۔ ایک طریقہ تو احیاء مشابہات کا ہے۔ مثلاً جب الف کو دیکھ کر تم کو صراحتہً ب، یا افراد انسانی کی ایک ایسی جماعت، کا خیال آئے، جو کسی جسمانی، یا اخلاقی

یا کسی اور صفت کے اعتبار سے الف کے مشابہ ہے، یا جب ایک نازک اندام دوشیزہ کی آنکھیں نرگس کی یاد تازہ کریں، یا جب ایک شاعر دل مجنوں پہ کے آبلہ کو لیلیٰ کے محمل سے تشبیہ دے[۱]۔ ہم اپنی روزمرہ بول چال میں اس قسم کی ہزاروں مشابہتیں استعمال کرتے ہیں۔ لیکن جو مشابہتیں کہ تشابیہ و استعاروں میں استعمال کی جاتی ہیں، ان میں سے ہر ایک کو پہلے کسی اجتہادی ذہن نے احیائے مشابہت کے عمل سے معلوم کیا تھا، اور یہ عمل، باعتبار اس اثر کے جو اس کا ذہنی ساخت پر ہوتا ہے، نظامات کی ادراکی ترکیب کا عمل ہے۔

یہی عمل اس عمل میں بھی شامل ہوتا ہے، جسے "مجرد تصورات کی تشکیل" کہا جاتا ہے۔ کسی چیز کی ایک صفت ایک ایسی غیر مشابہ چیز کی طرف اشارہ کرتی ہے، جو یہی، یا اس کے مشابہ صفت رکھتی ہے۔ ہم اس صفت کو منتزع کر کے اس کو ایک نام دیتے ہیں، اور اس طرح ہم اس صفت پر، تمام مخصوص اشیا سے علیحدہ ہو کر، فکر کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں، مثلاً نزاکت، عورت، مکان، یا شعر کی۔ بہت سی مختلف اشیا میں سے مشترک صفت کی تجرید، اور نام کی مدد سے بحیثیت مفکور فکر، اس کا استقلال، ادراکی ترکیب کے عمل کی تکمیل ہے۔ یہ مجموعی عمل نشو و نما کے تینوں اعمال، یعنی تمیز، ادراک اور تلازم، کو شامل ہوتا ہے۔ جب ہم "نزاکت"، یا "نازک" کا سا مجرد لفظ استعمال کرتے ہیں، تو اس لفظ کے معنوں کی تعیین میں ان اشیا کے متعلق ہمارا تمام تجربہ حامل ہوتا ہے، جن میں ہم نے اس صفت کو معلوم کیا تھا، یا جنہوں نے اس صفت کی وجہ سے ہم پر اثر کیا تھا۔ بالفاظ دگر جو مختلف ذہنی نظامات، کہ اس صفت والی اشیا کے تجربے سے قائم ہوئے تھے، اور جن کو ادراکی ترکیب نے ایک واحد وظیفی نظام کی صورت دی تھی، وہ سب مل کر اب ایک نظام کی صورت میں کام کرتے ہیں۔

جب ہم کوئی لفظ استعمال کرتے ہیں، یا اس کو پڑھ کر، یا سن کر اس کے معنی سمجھتے ہیں، تو یہی نظام عمل کرتا ہے۔ اس کا یہی عمل، اس کی یہی فعلیت اس لفظ

---

[۱]۔ دل مجنوں پہ آبلہ لیلےٰ۔ اک نمونہ ہے تیرے محمل کا (الکزینڈر ھیڈ ردے آزاد) مترجم

کا "معنی" ہے۔ اس کے لئے کسی مخیلہ کا ہونا ضروری نہیں، اگرچہ ہو سکتا ہے، کہ جن اشیا میں یہ صفت پائی گئی تھی، ان میں سے کوئی ایک (یا یکے بعد دیگرے بہت سی)، شعور میں نمودار ہو جائے۔ لیکن یہ اس وقت ہوتا ہے، جب ہم اس لفظ پر کچھ دیر غور کریں، اور اس کے معنوں کی توضیح کریں۔ زبان کے روزمرہ استعمال میں اکثر تو یہ ہوتا ہے کہ ہم ان الفاظ کے معنی پکڑ لیتے ہیں، اور ان الفاظ کو ان کے معنوں کے وقوف کے ساتھ مناسب طور پر استعمال کر لیتے ہیں، اور اس اثنا میں عینی اشیا کی کوئی شبیہ ہمارے ذہن میں قائم نہیں ہوتی۔ یعنی یہ کہ ان مجرد صفات پر فکر کرنے میں ذہنی ساخت کے ایک بڑے حصے میں فعلیت ہوتی ہے، لیکن اس فعلیت کے ساتھ وہ عینی اشیا شعور میں نہیں آتیں، جن میں سے یہ صفت منتزع ہوئی ہے۔ ہم اقبال کا یہ شعر سنتے ہیں :-

اڑ بیٹھے کیا سمجھ کے بھلا طور پر کلیم طاقت ہو دید کی تو تقاضا کرے کوئی

اور کم و بیش صحت کے ساتھ اس کے معنی سمجھ لیتے ہیں، اگرچہ "طاقتِ دید"، بلکہ کہنا چاہیئے کہ ہر قسم کی "طاقت"، چشمِ ذہن کے سامنے نہیں لائی جا سکتی۔ واقعہ یہ ہے، کہ اس کے معنوں کو سمجھنے کے لئے ہم کو اس بات کی ضرورت بھی نہیں پڑتی، کہ ہم اس کی بصری تصویر قائم کریں۔

یہاں ہم کو اس واقعے کی جھلک دکھائی دے جاتی ہے، کہ اگر ہم مجرد الفاظ کے ذریعے سے کسی مسئلے پر گفتگو کرتے ہیں، تو ذہنی ساخت کے ایک حصے میں فعلیت پیدا ہو جاتی ہے، اور یہی حصہ ہمارے تفکر کے آئندہ راستے کی تعیین کرتا ہے، لیکن اس میں شعور کے سامنے اُن تمثالات کو پیش نہیں کرتا، جو ان مجرد الفاظ کے معنوں کی توضیح کے وقت پیدا ہوتیں۔

مختصراً یہ ہے ماہیت، اور یہ ہیں نتائج ہمارے صریحی ادراک کے۔ لیکن ادراک بصیرت کی نچلی سطح پر ضمنی صورت میں بھی عمل کرتا ہے۔ اس قسم کا ادراک بھی بہت اہم اور نازک ہوتا ہے۔ اس کی توضیح کے لئے ہم ایک اجنبی، الف کے ملنے کی مثال کی طرف عود کریںگے۔ اس کو دیکھ کر تمہیں اپنے کسی دوست کا خیال نہیں آتا۔ لیکن پھر بھی اس کی طرف سے تم کو ایک غیر معروف قسم کا ارتسام

حاصل ہوتا ہے۔ ممکن ہے، کہ تم کہو کہ "میں اس شخص پر کبھی اعتماد نہ کروں گا"۔ یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ تم یہ الفاظ تو نہ کہو لیکن اس کے ساتھ اس طرح کا سلوک کرو، جو ان الفاظ کے مفہوم کے مطابق ہو۔ اس صورت میں کوئی صفت، اور احساسی ارتسامات کا کوئی نازک اجتماع، تم پر اثر کرتا ہے، جس کی وجہ سے تم اس کے جواب میں ایسا ردعمل کرتے ہو، جس کو تم نے ان لوگوں کے اعمال کے تجربہ کی بنا پر سیکھا ہے، جو احساسی اشاروں کے ایسے ہی اجتماعات ظاہر کرتے ہیں۔ بہت ممکن ہے، کہ دیگر اشخاص کے استفسار پر بھی تم اس کی چال ڈھال نشست و برخاست، یا لب و لہجہ میں کوئی ایسی بات بیان نہ کر سکو، جو تم پر یہ اثر پیدا کرتی ہے، یا تم اس صفت کا الفاظ کے ذریعہ بیان نہ کر سکو، جس کا تم اس طرح جواب دیتے ہو۔ یہ اثر ایک ترکیبی نتیجہ ہے، تم اس کا تجزیہ نہیں کر سکتے، اور نہ اس کی شرائط بیان کر سکتے ہو۔ لیکن باوجود اس کے ہو سکتا ہے، کہ یہ قوی اور معین ہو، اور اس شخص کے ساتھ تمہارا سلوک اسی کے مطابق ہو۔ دوسرے اشخاص کے ساتھ اس کی مشابہت، یا مماثلت، اس قدر نازک اور دقیق ہے، کہ تم نہ اس کی تحلیل کر سکتے ہو، نہ تجزیہ لیکن باوجود اس کے یہ تم پر اثر کرکے تمہارے طلبی جذبی ردعمل کو معین کرتی ہے +

میرے نزدیک اسی ضمنی ادراک کو صحیح معنوں میں "وجدان"[1] کہنا چاہئے۔ بعض ذہنوں میں مجرد تفکر کی صلاحیت نہیں ہوتی، اور نہ وہ مجرد تصورات کو زیر تصرف لا سکتے ہیں۔ لیکن یہ ذہن بھی نہایت نفاست کے ساتھ اس طرز عمل کو اختیار کر لیتے ہیں۔ یعنی ان کے متعلق یہ کہنا غلط نہیں ہوتا ہے، کہ وہ صاحب وجدان ہیں۔ مجھے کسی ایسے ذہنی وظیفہ کا علم نہیں، جس پر اس اصطلاح کا صحیح معنوں میں اطلاق ہو سکے، اور عام محاورہ میں میرا خیال ہے، کہ یہ اصطلاح اس قسم کے ذہنی عمل کو متضمن ہوتی بھی ہے۔ بعض عورتوں میں تو یہ بدرجہ اتم ہوا کرتا ہے۔ بہت چھوٹے چھوٹے بچے بھی، جن کو زبان پر کچھ یونہی سی قدرت حاصل ہوتی ہے، اس سے بہرہ ور معلوم ہوتے ہیں۔ پھر اعلیٰ حیوانات، مثلاً کتے، بلی میں بھی یہ بالکلیہ مفقود

---

[1] Intuition

نہیں ہوتا۔ فرض کیا جا سکتا ہے کہ ان میں یہ بصورت اس جبر توءم کے ہوتا ہے جس سے مجرد تفکر کی قابلیت ترقی پاتی ہے۔

متعلم کو اس بات کا خیال رکھنا چاہئے کہ تقریباً تمام صورتوں میں وہ مشابہت جو وجدانی تفہیم (ضمنی ادراک) کو معین کرتی ہے یا صریحی ادراک (احیائے مشابہات) میں منکشف ہوتی ہے، وہ صورت یا اجتماع کی مشابہت ہوتی ہے، نہ کہ محض احساسی کیفیات کی۔ ادراک کے باب میں میں نے دکھایا ہے کہ تمام شئے مدرکہ کی صورت اس شئے کے مختلف حصوں کے معنوں کو معین کر سکتی ہے۔ چنانچہ مختلف مکانی اضافات کا ادراک اس کی مثال ہے۔ کل کی صورت یا معنوں کا جزو کے معنوں پر یہی اثر "اضافی تلمیح"[1] کہلاتا ہے۔ تمام شئے کی صورت گویا وہ چیز ہے جسے "اعلیٰ قسم کی شئے"، یا ایک "صوری کیفیت"[2] کہا گیا ہے۔ ان ہی صورتوں یا "اعلیٰ قسم کی اشیا" کی مشابہتیں ہی زیادہ تر ادراک کی تعیین کرتی ہیں۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ ایک شعر یا نظم، سے ہم کو کوئی دوسرا شعر یا دوسری نظم یاد آجائے جس کے الفاظ و معانی بالکل مختلف ہوں۔ لیکن بحر کی مشابہت اس تذکر کا باعث ہوتی ہے۔ اسی طرح ممکن ہے کہ ایک ڈراما (یا ناول، یا سوانح عمری) کی یاد دلائے، نہ اس وجہ سے ان دونوں میں افراد قصہ ایک ہی ہیں، بلکہ اس وجہ سے کہ بلحاظ عام صورت یا پلاٹ یہ مشابہ ہیں۔ نظام اضافات دونوں میں یکساں ہے، اگرچہ تمام تفاصیل اور واقعی اضافات بالکل مختلف ہیں۔ ایک نئی تشبیہ یا تمثیل، ظاہر ہے کہ اضافی تلمیح اور ادراک کے تعاون کا نتیجہ ہوتی ہے۔ چنانچہ پلگرمز پروگرس[3] میں ادراک نے جان بنین[4] کو سمجھایا کہ ایک عیسائی کی زندگی اور

---

[1] Relative Suggestion

[2] "Form-quality"

[3] Pilgrim's Progress

[4] John Bunyan

ایک غیر ملک کے ایسے سفر میں بہت مشابہت ہے جو مشکلات اور خطرات سے پُر ہو۔
اس کے بعد اضافی تلمیح نے اس سکیم کے مطابق قصہ کی تکمیل کی جو دونوں کلموں میں
مشترک تھی

ہم نے اس وقت تک نشو و نما کے دو اعمال 'تمیز اور ادراک' پر بحث کی ہے۔ یہی ذہن کی منطقی ساخت کا باعث ہوتے ہیں۔ یعنی یہ کہ ذہن کی یہ ساخت ایسی ہوتی ہے، جو عالم اشیا و صفات اور ان کی مشابہتوں اور ان کے اختلافات کی ہو بہو شبیہ ہوتی ہے۔ جس ذہن میں کہ صرف ان دو اعمال سے ترقی ہوئی ہے وہ ماہیت اشیا ان کی مشابہتوں اور ان کے اختلافات سے واقف ہوگا اور ان کے اضافات کی نسبت منطقی بحث کر سکے گا۔ لیکن یہ ضمنی اشیا کے درمیان زمانی و مکانی اضافات سے بالکل بے بہرہ رہے گا یعنی یہ کہ اس کو واقعات کی تاریخی ترتیب کا علم نہ ہوگا۔ یہ تاریخی علم تلازم کا نتیجہ ہوتا ہے۔ تلازم منطقی ساخت کے میلانات کو روابط در روابط کے ایسے نظام کے ذریعہ مربوط کرتا ہے جس میں تاریخی اضافات مدرکہ کا عکس دکھائی دیتا ہے

تلازم کے زیر اثر ذہنی ساخت کی نشو و نما

قدیم تلازمی نفسیات نے تلازم کی تمام مزعومہ صورتوں کو تلازم بالتعاقب فی الزمان[1] یا مقارنتِ زمانی[2] کی صورت میں تحویل کر دیا تھا، اور واقعہ بھی یہی ہے کہ یہی تلازم کی اساسی صورت ہے۔ اس کے علاوہ تلازمی نفسیات نے اسی کو ذہنی نشو و نما کا واحد طریقہ بتلایا۔ اس کے نزدیک ذہنی ترقی کا عالمگیر ضابطہ یہ تھا کہ "تصورات" یا ارتسامات جو ایک دوسرے کے فوراً بعد ظاہر ہوتے ہیں باہم متلازم ہو جاتے ہیں اور جس قدر کثیر الوقوع ان کا یہ تعاقب ہوتا ہے اسی قدر گہرا اور مضبوط ان کا تلازم ہو جاتا ہے۔ پھر یہ ثابت

---

[1] Association by Succession in time

[2] Temporal contigiuity

کرنے کی بھی کوشش کی گئی تھی کہ تمام تلازم در اصل ایک خاص سلسلۂ حرکات کے اعادے کی بنا پر جسمانی عادات کے قائم کرنے کا عمل ہے۔ میں نے باب دہم میں کہا ہے کہ ہم کو اس کوشش کو مشتبہ نظروں سے دیکھنا چاہئے، کیونکہ یہ ایسی کوشش ہے، جس میں تلازم کے مسائل میں بالکل بے جا طور پر سادگی پیدا کی گئی ہے۔ وہاں میں نے تشکیل عادات اور تلازم بالمعنی میں فرق کی توضیح کی ہے، اور موخر الذکر کی بے انتہا زیادہ موثریت و کامیابی کو ثابت کیا ہے۔ اس کے ساتھ ہی وہاں میں نے اس بات کو بھی تسلیم کیا ہے، کہ جس چیز کو ہم تعلم بالتلازم کہتے ہیں، (مثلاً ایک شعر کا تعلم) اس کے بڑے حصہ میں یہ دونوں اسباب، مختلف درجوں میں عمل کرتے ہیں۔ یعنی یہ کہ ایک طرف اس میں حقیقی فکری جزو، یا تلازم بالمعنی ہوتا ہے، اور دوسری طرف عادتی جزو۔

کسی لفظ کا تلفظ آلات تکلم کی عادت کی کارفرمائی کا نتیجہ ہوتا ہے، اور یہ عادت اعادہ و تکرار سے اکتساب کی جاتی ہے۔ تکلم کی قابلیت اسی قسم کی بہت سی عادتوں کی تشکیل پر دلالت کرتی ہے۔ لیکن عقلمندانہ تکلم میں صرف یہ حرکی مشینیں ہی کام نہیں کرتیں جس تربیت میں کہ ان مشینوں میں فعلیت پیدا ہوتی ہے اس کی تعیین معنوں کے عمل سے ہوتی ہے، چنانچہ کسی شعر کو باآواز بلند پڑھنے میں یہی ہوا کرتا ہے۔ اور معنوں کے عمل کا مطلب یہ ہے کہ وہ ذہنی میلانات کام کرتے ہیں جو قصداً یا طلباً باقی رہتے ہیں۔ چنانچہ ایک عام شعر:-

تعریف اس خدا کی جس نے جہاں بنایا۔ کیسی زمیں بنائی کیا آسماں بنایا

پڑھنے میں دونوں قسموں کے تلازمات کام کرتے ہیں۔ یعنی ایک طرف لفظی حرکی مشینوں کا تلازم کام کرتا ہے، اور دوسری طرف ان ذہنی میلانات کا تلازم جو اس شعر کی اشیائے مدلولہ کے مقابل ہیں۔

جب مختلف اشخاص یہ شعر پڑھتے ہیں، تو یہ دونوں اجزا مختلف تناسبات میں عمل کر سکتے ہیں۔ ایک کند ذہن اور غبی لڑکا، جس کی عقل مخبوط الحواس کی عقل سے کچھ یوں ہی زیادہ ہے، اس شعر کو بار بار پڑھ کر یاد کر سکتا ہے، اور اس کے معنوں کو سمجھے بغیر طوطے کی طرح اس کو دہرا سکتا ہے۔ اس کی یہ حرکت حرکی عادات تکلم کے سلسلے کی کارفرمائی سے بہت کچھ مختلف نہیں[۵۶]۔ برعکس اس کے ایک شخص بصری

۵۶- ملاحظہ ہو صفحہ آئندہ

مخیلہ کی مدد سے، یا اس کے بغیر، اس شعر کے معنوں کو سمجھتا ہے۔ یہ شخص ایک ہی دفعہ اس کو پڑھ کر زبانی اس کا اعادہ کر سکتا ہے۔ یہاں مختلف الفاظ کے معنی تعامل کی وجہ سے ایک مجموعی معنی پیدا کرتے ہیں، جس کی وجہ سے یہ سب باہم مربوط ہو جاتے ہیں یہی مجموعی معنی جزئی معنوں اور ان کے مقابلے کے الفاظ کے احیا کی رہنمائی کرتا ہے۔

مقدم الذکر بچہ اس شعر کے اصلی الفاظ کی بجائے ایسے الفاظ استعمال کر سکتا ہے، جو ان کے ہم آواز ہیں، اور ہو سکتا ہے کہ وہ اپنی غلطی کو محسوس بھی نہ کرے۔ چنانچہ وہ اس شعر کو اس طرح پڑھ سکتا ہے:۔

تعریف اس خدا کی جس نے جہاں بنایا۔ کیسی جبیں بنائی کیا آستاں بنایا

اس مثال سے معلوم ہوتا ہے، کہ تمام لفظی احیا کی طرح شعر کے احیا میں بھی صرف ایک سطح یا قسم کے تلازمات نہیں، بلکہ کم از کم تین سطحات کے تلازمات کام کرتے ہیں، کیونکہ ایک طرف تو تلازم کے وہ سادہ روابط ہوتے ہیں، جو الفاظ کو بصورت حرکی مشینوں کے مربوط کرتے ہیں اور دوسری طرف معنوں کا تلازم ہوتا ہے۔ ان دونوں کے علاوہ ایک درمیانی سطح کا تلازم ہوتا ہے، جو تمام اجزا کو، معنوں سے قطع نظر کر کے، ایک صوری کل، یا سکیم کی صورت میں مربوط کرتا ہے۔ اس طرح جو الفاظ کہ اس سکیم میں چھپاں ہو جاتے ہیں، وہ بجائے اصلی الفاظ کے استعمال ہو سکتے ہیں، لیکن اس کے لئے ضروری ہے کہ احیا الفاظ کے معنوں کے تابع نہ ہو۔ اس قسم کا بے معنی شعر فی الحقیقت اس اضافی تلمیح کی مثال ہے، جس میں ردیف، بحر، اور ترنم، غالب جزو ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ مقابلتہً سادہ مثالوں میں بھی تلازم اور تلازمی احیا ایسے سادہ اعمال نہیں، جو کم اتصالی تراستوں کی مدد سے سمجھے جا سکیں۔

بہت ممکن ہے، کہ حقیقی ذہنی تلازم اور تشکیل عادات کا فرق محض عصبی نظام

سے حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ بعض بچوں میں اس قسم کے تقریباً میکانکی یا عادی تلازمات قائم کرنے کی حیرت انگیز قابلیت ہوتی ہے، حالانکہ ان کی عقل بہت زیادہ اعلیٰ نہیں ہوتی (مصنف)

کی سطح کا فرق ہو، اور یہ کہ دونوں ایک ہی طرح کی عصبی ساختوں کے تغیرات پر موقوف ہوں۔ لیکن یہ بہت ہی قیاسی سوال ہے۔ اس سوال کا صحیح جواب خواہ کچھ ہی ہو، ہم کو یہ تو ماننا پڑتا ہے کہ ذہنی میلانات و نظامات کا تلازم ذہنی ساخت کے نشو و نما کے لئے حقیقی اور اہم عمل ہے۔

اس میں شبہ نہیں، کہ ہر شخص تاریخی تعاقبات کو دوسروں کے بیانات کی بنا پر بالواسطہ طریقہ سے معلوم کر سکتا ہے۔ لیکن ہم اس قسم کے علم کو نظر انداز کر سکتے ہیں۔ یہ در اصل ان اصول کی پیچیدہ صورت ہے، جو اس وقت کام کرتے ہیں، جب ہم خود اپنے گزشتہ تجربے کی ترتیب کا علم حاصل کرتے ہیں۔ لہذا ہم کو تلازم کے اس کام پر غور کرنا چاہئے، جو کسی سلسلۂ حادثات کے سادہ بیان میں منکشف ہوتا ہے۔ فرض کرو، کہ ایک گواہ ایک قانونی عدالت میں بیان کرتا ہے، کہ "میں نے ملزم کو اس حالت میں دیکھا تھا، کہ وہ سڑک پر کھڑا ہوا تھا، اور سامنے سے ایک موٹر آ رہی تھی۔ اس نے ہاتھ اٹھا کر موٹر کو روکا۔ چنانچہ موٹر رک گئی، اور موٹر چلانے والا باہر نکل آیا۔ ملزم نے اسے گولی ماری، کود کر موٹر میں بیٹھا، اور رہوا ہو گیا"۔

یہ بیان اس بات پر موقوف ہے، کہ حادثاتِ مدرکہ کے تعاقب کا تلازم بالکل صحیح ہے، اور یہ کہ تلازمی احیا[1] کے عمل سے تخیل میں ان حادثات کا اعادہ اسی ترتیب سے ہو رہا ہے، جس میں کہ ان کا ادراک ہوا تھا۔ بالفاظ دگر یہ سادہ تجدید پر منحصر ہے۔ میں مختلف اشیا پر صرف اس وجہ سے فکر کر سکتا ہوں، یا ان کو تخیل میں لا سکتا ہوں، کہ میرے پاس ضروری و قوفی میلانات موجود ہیں۔ لیکن ان پر اس ترتیب میں تفکر، جو حادثات کی ترتیب کا ہو بہو عکس ہے، زمانی مقارنت کی وجہ سے قائم ہونے والے تلازم کا نتیجہ ہے۔ لیکن یہ خیال رکھنا چاہئے، کہ صرف یہی تلازم اس کے لئے کافی نہیں ہوتا۔ یہ طلبی تسلسل کا بھی نتیجہ ہے۔ میں نے ان حادثات کی طرف توجہ صرف اس لئے کی تھی، کہ میں کسی نہ کسی طرح ان میں دلچسپی

---

[1] Redintegration

رکھتا تھا۔ بہت ممکن ہے کہ ملزم کے غیر معمولی کردار پہ مجھے تعجب ہوا ہو، اور میں یہ دیکھنے کے لئے کھڑا ہو گیا ہوں کہ یہ آگے کیا کرتا ہے۔ یعنی یہ کہ ان حادثات کا ادراک مجھے اس صورت میں ہوا کہ یہ ایک سلسلہ کی اہم کڑیاں ہیں کہ جن میں میرے لئے دلچسپی بھی تھی، اور معنی بھی۔ یہ طلبی تسلسل تلازمات کے قائم ہونے کی لازمی شرط تھا، اور جس قدر گہری میری توجہ اس وقت تھی، اسی قدر مضبوط تلازمی روابط اس وقت ہوتے ہیں، اور تخیل میں اس سلسلہ کے احیا میں یہ اسی قدر تعین کے ساتھ کام کرتے ہیں۔

ذہنی ساخت و قوفی میلانات کے درمیان اس قسم کے تلازمی روابط سے بھری پڑی ہے، اور یہی روابط اس کے گزشتہ تجربات کے زمانی تسلسل کا عکس ہوتے ہیں۔ لیکن اس قسم کا تلازم ترقی کے نسبتہً اعلیٰ درجہ پر کام کرنا شروع کرتا ہے۔ "تصورات" کی زبان میں اس طرح کہا جائے گا کہ تلازم صرف اس وقت کام کر سکتا ہے جب "تصورات" بن چکتے ہیں، یعنی یہ کہ جب بہت سے ذہنی میلانات متفرق و منظم ہو کر نظامات کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ تلازمی نفسیات کی غلطی یہ تھی کہ اس نے "تصورات" کو بنانے کا کام بھی تلازم ہی کے سپرد کر دیا تھا۔

تلازم کوئی نئی چیز پیدا نہیں کرتا۔ یہ سابقاً متشکل "تصورات" یا میلانات' کو باہم مربوط کر دیتا ہے۔ "سابقاً متشکل" سے ہماری مراد یہ ہے کہ عمل تمیز اس میں پہلے ہی تفرق پیدا کر چکا ہے اور عمل ادراک ان کو منطقی صورت میں منظم کر چکا ہے۔ یہ بہت سے میلانات کے درمیان تعلقات در تعلقات کا ایک نہایت گھنا جال بنتا ہے۔ یہ تعلقات پیدا کرنے والے دھاگوں کا ایک جال ہوتا ہے، جس کا بانا زمانے کی نال بناتی ہے۔ یہ نال اس ذہنی ساخت کے تانے میں ادھر سے اُدھر اور اُدھر سے ادھر آتی جاتی ہے جو میلانات کے روز افزوں نظامات سے بنتی ہے۔ اس طرح یہ تمام دھاگے ایک مربوط بناوٹ کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔

اس تعلق پیدا کرنے والے دھاگے میں کسی احساسی ارتسام یا ادراک سے کسی ایسے مقام پر تعلیت پیدا ہو سکتی ہے جو زمانہ ماضی کے کسی لمحے کا

مقابل ہے۔ پھر سادہ ترین صورتوں یعنی سادہ تجدید میں یہ ایک فیوز[علہ] کی طرح عمل کرتا ہے، جو ایک مقام پر جل کر شعلے کو صرف ایک سمت میں، یعنی ماضی سے حال کی طرف ایصال کرتا ہے، اور راستے میں تمام میلانات کو یکے بعد دیگرے جلاتا جاتا ہے۔ اس طرح ذہن میں وہ تمام اشیا جو ان کے مقابل ہیں، اسی ترتیب میں آتی جاتی ہیں جس میں ان کا ادراک ہوا تھا، یعنی جس میں کہ نال ان تک پہنچی تھی۔

لیکن تجدید کا یہ عمل بلا انقطاع بہت دیر تک جاری نہیں رہ سکتا ہے۔ اس کے دو وجوہ ہیں۔ (۱) تلازم کا نمونہ بننے میں تجربہ کی نال بار بار ان ہی میلانات کی طرف عود کرتی ہے، اور اس طرح بار بار اپنے پُرانے راستے کو قطع کرتی ہے۔ یعنی یہ کہ مختلف متعاقب مواقع پر احساسی ارتسامات مختلف زمانی ومکانی تعلقات میں اسی شئے پر تفکر کی تحریک کرتے ہیں، اور اس طرح تعلقات پیدا کرنے والے دھاگوں یا تلازمات کا بانا بہت اُلجھ جاتا ہے۔ ہر میلان بہت سے میلانات کے ساتھ متلازم ہو جاتا ہے، اس طرح پھیلنے والا شعلہ، ایک میلان پر پہنچنے کے بعد بہت سے مختلف راستوں میں سے کوئی ایک اختیار کر سکتا ہے۔ اب اگر یہ نال کے اصلی راستے کے علاوہ کوئی اور راستہ اختیار کرتا ہے، تو متباعد[علہ] احیا کی صورت پیدا ہوتی ہے۔ مثلاً ایک ہی شخص زید دو مختلف تعلقات الف اور ب میں میرے تجربے میں آتا ہے۔ اب جب یہ تجدیدی شعلہ میلان زید پر پہنچتا ہے، تو یہ یا تو وہ راستہ اختیار کرتا ہے، جو موقعہ الف پر میرے تفکر، یا ادراک کی ترتیب کو مستحضر کرتا ہے، یا وہ راستہ جو موقعہ ب پر میرے تفکر کا راستہ ہے۔ ایک شخص کا تجربہ جس قدر متنوع ہوتا ہے، اسی قدر کثیر التعداد تلازم کے وہ راستے ہوتے ہیں، جو ہر میلان سے پھوٹتے ہیں۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ذہنی ساخت کے واقعات کو اگر ہم شکل کے ذریعہ ظاہر کرنا چاہتے ہیں، تو یہ شکل بالضرورت ذی ابعاد ثلاثہ ہوگی۔

علہ Fuse

علہ Divergent reproduction

ایسی شکل کی مثال وہ جھاڑی ہو سکتی ہے، جس پر مکڑی نے اس طرح جالا تنا ہے کہ جس کے تار اس جھاڑی کے ایک پتے سے دوسرے پر جاتے ہیں، اور ان پتوں میں سے ہر ایک، ان ہی تاروں کے ذریعہ، اور بہت سے پتوں سے براہ تعلق رکھتا ہے۔ یہ وہ اَن گھڑ تصویر ہے، جو ہم ذہنی ساخت اور اس طریقہ کی قائم کرسکتے ہیں، جس سے منطقی علم کے درخت کی شاخیں کونپلیں اور پتے، تاریخی تلازم کے دھاگوں کی مدد سے، باہم مل جاتے ہیں۔

پھر اس نظام کے عمل میں تلازمی دھاگوں کا تقریباً میکانکی رجحان بھی کلیتہً آزاد نہیں چھوڑ دیا جاتا، اگرچہ سادہ تذکر اسی قسم کے آزاد تلازم کے قریب قریب ہوتا ہے۔ لیکن جس نسبت سے کہ ہمارا تفکر مقصدی ہوتا ہے، یعنی یہ کہ یہ ایک غائت کے حصول، یا کسی مسئلہ کے حل کرنے کی کوشش ہوتا ہے، اسی نسبت سے طلب تلازم میں مداخلت کرتی، اور اس پر متسلط ہوتی ہے۔ یہ بحیثیت انتخاب کرنے والے سبب کے، ہر اس چیز کے احیا کے مواقع پر زور دیتا ہے، جو ہماری غرض غالب کے موافق، اور اس کے مفید مطلب، ہے۔ چنانچہ ایک سلسلۂ حوادث بیان کرنے میں اگر حق گوئی ہماری غرض ہو، تو ہو سکتا ہے، کہ یہ غرض خالص تلازمی احیاء کے تجدیدی رجحان کی تقویت کرے۔ لیکن تقریباً تمام صورتوں میں کوئی اور محرک بھی کام کیا کرتا ہے۔ مثلاً یہ کہ جس شخص کے فعل کو ہم بیان کر رہے ہیں، اس کی عصمت، یا اس کے جرم کو ہم ثابت کرنا چاہتے ہیں، یا یہ کہ ہم اپنے قصے کو سامعین کے دلچسپ بنانے کی کوشش کر رہے ہیں، یا پھر یہ کہ واقعہ زیر بحث میں ہم اپنی اہمیت کو واضح کر رہے ہیں، اور یہ ضروری نہیں کہ ہم اپنے محرکات سے صراحتہً واقف ہوں۔ انہیں محرکات کی قوت کے مطابق ہم اس طرح انتخاب، یا حذف کرتے، اور زور دیتے ہیں، کہ ہمارا احیا ایک خاص صورت اختیار کر لیتا ہے، اور اس طرح ہماری ضمنی غرض کو مدد پہنچتی ہے۔ اگر ہم کو ان محرکات کے عمل، اور اپنی ضمنی غرض کا علم نہ ہو، تو ہو سکتا ہے، کہ ہم نہایت نیک نیتی سے ایک ایسا قصہ بیان کر دیں، جو حادثات کی حقیقی ترتیب کو بالکل بدل دے اور مسخ کر دے۔

مشاکلت[1]

بعض ماہرین نفسیات لاک کا طریقۂ "تصورات" اختیار کرتے ہیں، لیکن باوجود اس کے وہ خوب سمجھتے ہیں کہ "تصورات" محض تلازم سے پیدا نہیں کئے جاسکتے، اور یہ کہ ہماری ذہنی زندگی کی ابتدا ایسے متعدد منفرد احساسات یا سادہ "تصورات" سے نہیں ہوتی، جن کو ہم بعد میں متلازم کرکے ملتف "تصورات" بنا لیتے ہیں۔ ان ماہرین نے مشاکلت کو نشو و نما کا اساسی طریقہ تسلیم کیا۔ خیال یہ تھا کہ ایک "تصور" یا "درک"، نئے عناصر کے ساتھ مشاکلت اس وقت رکھتا ہے جب ہم کو کسی ایسی چیز کا ادراک ہوتا ہے، جو کسی مانوس چیز سے مشابہت رکھتی ہے لیکن بعض حیثیتوں سے اس سے مختلف بھی ہوتی ہے۔ لیکن جب ہم کسی چیز کی سادہ شناخت کرتے ہیں کہ یہ وہی ہے، تو معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ ذہنی ساخت میں کوئی نشو و نما یا تفرق، ہوتا ہی نہیں۔ زائد سے زائد یہ ہوتا ہے کہ سابقاً متشکل ساخت محض مستقل و منجمد ہو جاتی ہے جیسا کہ محض تکراری عمل، یعنی فعل کی سادہ تکرار، اور سادہ احیا، یا تجدید، میں ہوا کرتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر ایک چیز کی شناخت بحیثیت اس کے ہوتی ہے کہ یہ ایک مانوس شئے کے مشابہ ہے، لیکن بعض حیثیتوں سے اس سے مختلف بھی ہے، تو یہ عمل تمیز کا عمل بن جاتا ہے، بشرطیکہ یہ ذہنی نشو و نما کا باعث ہو۔ لہٰذا میری سمجھ میں نہیں آتا، کہ ہم مشاکلت کو ذہنی ساخت کے ارتقا کا اساسی طریقہ کیوں کر سمجھ سکتے ہیں۔

---

[1] Assimilation

باب شانزدہم

استدلال اور نظام یقینیات

ہم دیکھ چکے ہیں کہ یقین (ایجابی و سلبی) کی حسیت' یا اس کا جذبہ' تصدیق کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اب ہم کو یقینیات پر بحث کرنا ہے کہ یقین بحیثیت اسلوب تجربہ یہ یقین ذہنی ساخت کی ایک پائیدار خصوصیت ہے' اگرچہ اس کا مستقل ہونا ضروری نہیں۔ تصدیق ساخت کا وہ تغیر پیدا کرتی ہے' جو بصورت یقین' اس وقت باقی رہتا ہے' جب ہم اس مسئلہ پر غور کرنا ترک کر دیتے ہیں' اور یقین کی حسیت کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ ادراک بالعموم اور طبعاً تصدیق کو شامل ہوتا ہے' اور یہی ادراک یقین قائم کرتا ہے۔ ابتدائی ادراک میں تصدیق محض ضمنی ہوتی ہے' مثلاً اس وقت جب کتا اپنے مالک کو دیکھ کر ہی پہچان جاتا ہے۔ اور جو یقین کہ ابتدائی ادراک سے قائم ہوتا ہے' وہ محض ایک باوثوق پیش بینی ہے' مثلاً اس حالت میں جب کتا اپنے مالک کی آواز سن کر نہایت وثوق کے ساتھ اس کے ظہور کا امیدوار رہتا ہے۔

صریحی تصدیق معین یقین کا موجب ہوتی ہے۔ یہ تصدیق شبہ و استفسار کی حالت میں توقف فی الحکم کا نتیجہ ہوتی ہے۔ یہ حیات ذہنی کی صرف

اس سطح پر پائی جاتی ہے، جہاں یقین کا اظہار بصورت قضیے کے ہو سکتا ہے۔ لیکن اگرچہ پوری طرح صریحی تصدیق اور معین یقین علی الترتیب ضمنی تصدیق اور محض یا وثوق بیشن بینی سے متمیز کئے جا سکتے ہیں، تاہم ان کے درمیان کوئی بین حد حاصل قائم نہیں کی جا سکتی۔ خود اپنے تجربے میں ہم بہت سے درمیانی مدارج معلوم کر سکتے ہیں۔ اگر میں اپنے کسی ایسے دوست کی آواز سنتا ہوں جو عرصہ سے غائب تھا، تو میں فوراً کھڑا ہو جاتا ہوں، اور دیوانہ وار دروازے کی طرف بھاگتا ہوں، بعینہ اس طرح جیسے کہ کتا اپنے مالک کی سیٹی سن کر بھاگتا ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ بھاگنے کے ساتھ ساتھ میں یہ بھی کہتا جاؤں، کہ "ہیں! یہ تو زید ہے!" یہ بھی ممکن ہے، کہ کھڑا ہونے سے قبل میں ذرا شبہ کے ساتھ اس کی آواز کو بغور سنوں۔ یہاں یہ مانوس آواز میری توجہ میں لگاؤ پیدا کرتی ہے، اور مجھ میں ایسی حالت کا باعث ہوتی ہے جسے "یہ کیا ہے؟" کے الفاظ میں بیان کیا جا سکتا ہے۔ ایک اور صورت یہ بھی ہو سکتی ہے، کہ میں اپنے شبہ کو اس سوال میں ظاہر کروں، کہ "کہیں یہ زید تو نہیں؟" اور اس کے بعد پھر بغور آواز سنوں اور فیصلہ کروں، کہ "ہاں یہ تو زید ہی ہے!"

مخصوص اشیا کے متعلق ہمارے اکثر یقین براہ راست ادراک کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ بعض تلازمی احیا، یا ادراک کی یادداشت، سے پیدا ہوتے ہیں، مثلاً اس وقت جب تم سے کسی گزشتہ واقعہ کے متعلق سوال کیا جائے، کہ "کیا وہ چیخ کر بول رہا تھا" یا "کیا وہ کچھ گا رہا تھا؟" اگر تم نہایت وثوق کے ساتھ اس سوال کا جواب "ہاں" یا "نہیں" میں دو، تو یا تو تم اس یقین کا اپنے ذہن میں احیا کر رہے ہو، جو آواز سننے کے وقت صریحی تصدیق سے قائم ہوا تھا، یا تم اس آواز کا احیا کرتے ہو اور اس تذکر پر اپنی صریحی تصدیق مبنی کرتے ہو۔ بالفاظ دگر اب تم اس چیز کو صریحی بنا رہے ہو، جو پہلے تمہارے ادراک میں ضمنی تھی، یعنی آواز کی بلندی کا درجہ، یا اس کی موسیقیت۔

ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں، کہ تصدیق، اور وہ یقین، جو اس پر مبنی ہوتا ہے، اطلاع سے بھی متعین ہو سکتے ہیں۔ اس قسم کی سادہ ترین مثالوں میں دوسرے

شخص کا بیان میری تصدیق کو ادراک' یا تذکر' کے وقت معین کرتا ہے' محض اس وجہ سے کہ وہ صاحب اقتدار ہے' اور میں تربیت و اصلاح پذیر۔ یعنی یہ کہ میں اس کے سامنے اپنے آپ کو بالکل ہیچ مدان سمجھتا ہوں۔ لہذا جب وہ اپنا کوئی یقین بیان کرتا ہے' تو میرا فرد شئی کا ہیجان میری تصدیق کو اس کے بیان کے مطابق معین کرتا ہے۔ یہ تلمیح [1] کے اصطلاحی معنی ہیں۔ اس کا اثر تصدیقاتِ تذکر پر بہ نسبت تصدیقاتِ ادراک کے زیادہ ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر سوال کیا جائے کہ "کیا وہ گا رہا ہے" تو تمہارے جواب پر تلمیح کا اتنا اثر نہ ہوگا' جتنا کہ اس وقت ہوتا' جب سوال کیا جاتا' کہ "کیا وہ گا رہا تھا؟" لیکن تمام اطلاع احساسی ادراک کے ذریعہ ہوتی ہے [1]۔ لہذا اگرچہ تلمیح سے تصدیق کی تعیین اکثر یقینیات کا سرچشمہ ہے' تاہم یہ یقینیات' ان یقینیات کی طرح' جو تصدیقات تذکر سے قائم ہوتے ہیں' براہ راست احساسی ادراک سے اخذ کئے جاتے ہیں' اور ان میں ذہنی فعل کے کوئی ایسے اصول شامل نہیں ہوتے' جو احساسی ادراک کے اصول سے مختلف ہوں۔

ایک سادہ لوح شخص کے تقریباً تمام یقینیات ان ہی تین طریقوں میں سے کسی ایک سے احساسی ادراک سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ یعنی یہ کہ یہ یا تو ادراک کی تصدیق کا نتیجہ ہوتے ہیں' یا تصدیقاتِ تذکر کا' یا ان تصدیقات کا جو تلمیح پر موقوف ہوتے ہیں۔ لیکن ایک اور بڑا عمل ایسا ہے' جس سے یقینیات قائم ہوتے ہیں۔ ہماری مراد استدلال سے ہے۔

ایک ترقی یافتہ ذہن کے عام یقینیات میں سے اکثر ایک ایسے عمل کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ چنانچہ میرا یہ یقین' کہ "نارنگی گول ہے" ادراکی تصدیق کا نتیجہ ہے' لیکن میرا یہ یقین' کہ "زمین گول ہے" زیادہ تر اطلاع' پر مبنی ہے' اور اگرچہ اصلاً ان اطلاعات کا مجھ پر اثر تلمیح کی وجہ سے ہوا' تاہم استدلالی اعمال سے ان کی تائید' یا تقویت کی گئی تھی۔ لہذا اب میرا یہ یقین کم از کم جزءاً استدلال کا نتیجہ ہے' جب تلمیح اور استدلال اس طرح مل کر کام کرتے ہیں' تو اس مجموعی عمل کو اصلی معقول

---

[1] اسوا دور اثری (Telepathiy) اطلاع وہی کے اس کا ذکر ہم اس سے قبل ہی کر چکے ہیں (مصنف)

میں ترغیب کہا جاتا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ ترغیب کا استدلالی جزو ضمنی اور خفی رہے مثلاً اس وقت جب میں کسی دوسرے شخص کے بیان پر صرف اس وجہ سے یقین کر لیتا ہوں کہ میرے نزدیک وہ قابل اعتماد گواہ ہے میں اپنے اس یقین کو استدلالاً ثابت کر سکتا ہوں، اگرچہ میں فی الواقع ایسا کرتا نہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ جزو صریحی ہو، مثلاً اس وقت جب وہ اپنے بیان کی تائید میں نہایت پرزور دلائل پیش کرتا ہے۔

استدلال میں ایک خصوصیت ایسی ہے، جو بالکل بجا طور پر ہر نسل میں تعجب و استحسان کو از سر نو پیدا کرتی ہے، یعنی یہ کہ اس کی مدد سے، نئے ادراکات اور احیانی تخیل یا مخصوص تذکرات، کے بغیر، صحیح یقینیات حاصل ہو سکتے ہیں۔ یہ عمل اس قدر حیرت انگیز ہے کہ فلاسفہ کی ہر نسل نے عقل[1] کو باقی تمام ذہنی وظائف سے علیحدہ کر کے ایک الگ مقام دیا ہے۔ ارسطو نے اپنے عقیدہ "عقل خلاق"[2] سے اس طرز تفکر کی بنا ڈالی۔ اس کے نزدیک یہ کسی بزرگ و برتر ہستی کا عطیہ تھی، اور اس کے مقابلے میں باقی تمام ذہنی اعمال جوہر جسمانی عضوے کے وظائف تھے۔ قرون متوسطہ میں اس مسئلہ پر خوب گرما گرم بحثیں ہوئیں جن کا خاتمہ انیسویں صدی میں ہوا۔ لیکن اس صدی میں ان بحثوں نے ایک نئی صورت اختیار کی۔ فلاسفہ و ماہرین نفسیات اس بات پر تو متفق ہو گئے، کہ حیوانات بھی انسانوں کی بہت سی ذہنی قابلیتوں میں شریک ہیں، لیکن بعض مفکرین اپنے اس دعوی پر جمے رہے، کہ حیوانات میں "عقل" (Reason) نہیں ہوتی۔ ان لوگوں کے نزدیک استدلال کا عمل باقی تمام اعمال سے بالکل مختلف تھا۔

پھر فلاسفہ و ماہرین نفسیات میں استدلال کی لازمی خصوصیات کی بابت بھی اتفاق نہیں۔ یہ لوگ اب بھی استدلال کی ماہیت کے متعلق ایسے عقائد پیش کر رہے ہیں، جن میں وہی فرق ہے، جو افلاطون، اور یونانی مادیئین میں سے

---

[1] Reason

[2] Creative reason

متقدمین کے نظریوں میں تھا۔ ایک طرف تو وہ لوگ ہیں جن کے نزدیک عقل (Reason) عطیہ الٰہی، اور کلیتہً روحانی وظیفہ ہے۔ دوسری طرف صاف گو مادئین، اور زمانہ حال کے تقریباً مادئین، مثلاً سی اے سٹرانگ[1]، جی سنتایانا[2]، برٹرنڈ رسل[3] اور حقیقیت جدیدہ کے دیگر قائلین[4] ہیں، کہ جن میں سے اکثر کے لئے استدلال تلازمی احیا کا ایک محض ملتف عمل ہے، اور یہ اصلاً دماغ کے طبیعی کیمیاوی اعمال سے معیّن ہوتا ہے کہ اور یہ اعمال خالصتہً میکانکی قوانینِ عادت کے مطابق ہوتے ہیں۔

نفسیات کے نقطۂ نظر سے استدلال کی بہترین عام تعریف کچھ اس طرح ہوگی:۔

استدلال کا جوہر یہ ہے کہ تصدیق، اور ایک نیا یقین ان یقینات سے معیّن ہوتے ہیں، جو پہلے ہی قائم ہو چکے ہیں۔ اگر یہ قدیم یقینات صادق ہیں، اور عمل استدلال صحیح ہے، تو نیا یقین بھی صادق ہی ہوتا ہے، اور فعل کے لئے ایک کامیاب رہنما بن جاتا ہے۔ سب سے زیادہ حیرت انگیز صورتوں میں نیا یقین ایک ملتف سلسلۂ اعمال کے ذریعے سے چند سابقاً متشکل یقینات سے ماخوذ کیا جاتا ہے، مثلاً ماہر فلکیات، ایڈمس[5] اس یقین پر پہنچا، کہ ایک سیارہ جو اب تک نگاہوں سے اوجھل رہا ہے، آسمان پر ایک خاص مقام پر دکھائی دے گا، بشرطیکہ ایک کافی طاقتور دوربین سے مدد لی جائے۔

لیکن بعض استدلال بہت سادہ ہوتے ہیں۔ ہم استدلال کی تین بڑی بڑی قسمیں معلوم کر سکتے ہیں۔ (۱) دو خاص یقینات سے ایک تیسرے خاص یقین کی

---

[1] C. A. Strong

[2] G. Santayana

[3] Bertrand Russell

[4] Neo Realism

[5] Adams

طرف استدلال۔ (۲) متعدد یا اکثر خاص یقینات سے ایک عام یقین کی طرف استدلال (۳) ایک عام اور ایک خاص یقین سے ایک خاص یقین کی طرف استدلال۔ ان میں سے پہلی قسم تو استدلال کے اصلی خطاب کا سزاوار نہیں سمجھی جاتی۔ دوسری استقرائی استدلال کہلاتی ہے لیکن بعض منطقی اس کو بھی استدلال کہنا پسند نہیں کرتے۔ تیسری استخراجی استدلال ہے۔ اصلی، صحیح اور مکمل معنوں میں اسی کو استدلال کہا جاتا ہے، اور اسی عمل پر ذہن کے تمام اسرار و غوامض کا خاتمہ ہوتا ہے +

اگرچہ استدلال کی یہ تینوں صورتیں سادہ اور عام مثالوں میں بالکل ممیز ہوتی ہیں، تاہم اکثر استدلال میں یہ تینوں صورتیں شریک ہوا کرتی ہیں۔ لیکن ہم اپنی توجہ کو ان ہی تین صورتوں تک محدود رکھیں گے۔ ان صورتوں میں سے ہر ایک کا استعمال یا تو نئی صداقت کے انکشاف کے لئے ہوتا ہے، یا اس صداقت کو ثابت یعنی کسی ایسے قضیئے کی صداقت پر یقین کی تصدیق کرنے کے لئے ہوتا ہے، جس کو قبول کرنے کی طرف ہم مائل ہیں۔ مقدم الذکر استدلال کا اہم تر استعمال ہے۔ اسے علمی استدلال[۱] کہا جا سکتا ہے۔ موخر الذکر ایک سادہ عمل ہے۔ اسے احتجاجی استدلال[۲] کہہ سکتے ہیں۔ لیکن یہاں بھی ان دونوں کے درمیان کوئی بین اور معین حد فاصل نہیں۔

یہاں ہم کو پہلے تو اس دعوی کی ہمیشہ کے لئے تردید کر دینی چاہیئے کہ استدلال تلازمی احیا کے سوا اور کچھ نہیں۔ یہ قدیم تلازمی عقیدہ ہے، جو اس عقیدہ کو اپنے ساتھ لئے ہوئے ہے کہ یقین ایک ناقابل انفکاک تلازم ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ تلازم، یہ کسی قدر ناقابل انفکاک کیوں نہ ہو، یقین نہیں ہوتا۔ یہاں میں پھر اس بات پر زور دوں گا کہ تلازمی احیا تصدیق نہیں، اگرچہ ہو سکتا ہے، کہ یہ تصدیق، اور اس لئے یقین کو معین کرے۔ تلازم کا ضابطہ تو یہ ہے کہ "یہ اور وہ" لیکن یقین کا ضابطہ یہ ہے کہ "یہ وہ ہے"۔ ذہنی ساخت کے اس نقطۂ نظر سے تلازم ممیز

---

[۱] Scientific reasoning

[۲] Argumentative reasoning

میلانات کا رابطہ ہے۔ اس کے برخلاف تصدیق یا تو میلانات کے تفرق کا باعث ہوتی ہے (تمیزی تصدیق جو صریحی ہونے کی صورت میں سلبی یقین یعنی "یہ وہ نہیں" پیدا کرتی ہے) یا ان کی ترکیب کا (ادغامی تصدیقات)۔ تلازمی نفسیات کی زبان میں کہا جائے گا کہ "سیاہ کا تصور" میرے ذہن میں سفید کے "تصور" کے ساتھ بہت گہرا تلازم رکھتا ہے۔ لیکن مجھے یہ یقین نہیں کہ سیاہ سفید ہے۔ پھر ان دونوں کے تلازم کا کوئی استحکام بھی اس یقین کو پیدا نہیں کر سکتا۔ اسی طرح متعدد گھوڑوں کو میں نے دیکھا ہے کہ ان کی چار ٹانگیں اور ایک دُم ہوتی ہے۔ کوئی گھوڑا میری نظر سے ایسا نہیں گزرا جو اس سے مختلف ہو۔ لیکن با وجود اس کے مجھے یقین نہیں کہ ہر گھوڑا چار ٹانگیں اور ایک دُم رکھتا ہے۔ اور اگر میرا عقیدہ ہے کہ ہر جوان گھوڑے کا ایک منہ ہوتا ہے تو یہ عقیدہ تلازم کا نہیں بلکہ استدلال کا نتیجہ ہے۔

خاص سے استدلال

جب ہم دو خاص یقینات سے ایک تیسرے خاص یقین کی طرف استدلال کرتے ہیں، تو ہمارا ذہنی عمل جوہراً تخیلی دست ورزی یا اختیار کا ہوتا ہے۔ مثلاً مجھے یقین ہے یا میرا عقیدہ ہے کہ شہر ب شہر الف کے شمال میں ہے، اور یہ کہ شہر ج شہر ب کے شمال میں ہے، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ج الف کے شمال میں ہے؟ میں اپنی چشم تخیل کے سامنے ایک نقشہ لاتا ہوں (یہ کسی قدر غیر واضح صورت ہی میں کیوں نہ ہو) اور اس پر ب اور الف، اور ج اور ب کے اضافی مقامات کو معلوم کرتا ہوں۔ اس سے میں فوراً اس یقین پر پہنچ جاتا ہوں کہ ج الف کے شمال میں ہے۔ یہ استدلال کی ایک سادہ صورت ہے، جس کا اطلاق زمانی، مکانی یا کیفی، ترتیب کے تمام مسائل پر ہو سکتا ہے۔ چنانچہ روزمرہ زندگی میں ہم گزشتہ

حادثات کا زمان میں اضافی مقام اسی طرح معین کیا کرتے ہیں۔

قابل غور بات یہ ہے کہ ذہن میں دو ہمزمان یقینات کا ہونا ہی تیسرے یقین کو پیدا کرنے کے لئے کافی نہیں ہوتا۔ جب تک کہ یہ سوال پیدا نہیں ہوتا' اور میں اس کا جواب دینے کی خواہش نہیں کرتا' اس وقت تک نہ کوئی تصدیق صورت بند ہوتی ہے' نہ یقین قائم ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ قائم ہو جائے' تو پھر یہ اتنا ہی راسخ ہو جاتا ہے' جتنا کہ مقدم یقینات تھے۔

سلسلہ دار ترتیب کی تصدیقات کے قریب قریب عینیت کی وہ تصدیق ہے' جو گزشتہ یقینات سے اخذ کی جاتی ہے۔ مثلاً میرا ایک حکیم دوست' الف' ایک دن کہتا ہے' کہ اس کا سب سے پہلا مریض وہ تھا' جس کو جنون[1] شکری تھا۔ دوسرے دن میرا معتمد علیہ وکیل' ب' کہتا ہے' کہ وہ الف کا مریض تھا۔ میں (ترغیب سے) ان دونوں بیانات کو صحیح مانتا ہوں۔ یہ دونوں یقینات میرے ذہن میں بغیر کسی تعامل کے باقی رہتے ہیں۔ لیکن ایک دن ایک تیسرے شخص کے قول کی وجہ سے مجھے اپنے وکیل کی قابلیت اعتماد میں شبہ ہو جاتا ہے۔ اسی وقت' یا ممکن ہے' کہ بعد میں کسی وقت' بالکل غیر مترقب طور پر مجھے متحقق ہوتا ہے' کہ ب کو جنون شکری کا مرض تھا۔ یہاں میں نے دو سابقاً ہمزمان یقینات سے ایک تیسرا یقین منتج کیا ہے۔ اس قسم کے اعمال خفیہ پولیس والوں کے لئے بہت مفید ہوتے ہیں۔

کہا جا سکتا ہے' کہ یہ محض بالواسطہ تلازم کی ایک مثال ہے۔ میرا وکیل کا "تصور" اور جنونِ شکری کا "تصور"، دونوں' ڈاکٹر الف کے پہلے مریض کے "تصورات" کے ساتھ متلازم ہیں۔ اس مشترک تلازم کی وجہ سے یہ دونوں یکے بعد دیگرے میرے شعور میں آتے ہیں' اور اس طرح متلازم ہو جاتے ہیں۔ لیکن یہ عمل دو حیثیتوں سے تلازم سے مختلف ہے' اور اس میں تلازم کے علاوہ کچھ اور بھی شامل ہوتا ہے۔ اول تلازم تصدیق نہیں۔

---

[1] Dipsomania

ہوسکتا ہے کہ وکیل اور جنونِ شُکری میں بہت ہی گہرا تلازم ہو (شاید اس وجہ سے کہ اس کا بیٹا یا اس کی بیوی کو بھی یہی مرض ہے) لیکن باوجود اس کے مجھے یہ یقین نہ ہو کہ اس کو بھی یہ مرض تھا۔ دوم یہ عمل بے انتہا انتخابی ہوتا ہے۔ یہ دونوں یقینیات صرف اس وجہ سے مجتمع ہوتے ہیں کہ مجھ میں اس سوال کا جواب معلوم کرنے کی خواہش پیدا ہوئی ہے کہ "کیا وہ قابل اعتماد ہے؟" اس لحاظ سے "اختبار" کا ذہنی عمل جوہراً اختباری مشاہدہ سے مختلف نہیں۔ چنانچہ ممکن ہے کہ اس سوال کے جواب کو معلوم کرنے کے لئے میں نے وکیل کی خاص نگرانی شروع کی ہو۔ دونوں صورتوں میں خواہش میرے ذہنی عمل کی رہنمائی کرتی ہے اور یہ عمل میری غرض کے مطابق انتخابی ہوتا ہے۔ دونوں کے دونوں "سعی و خطا" کے اعمال ہوں گے لیکن ان میں سے کوئی بھی کلیتہً بے تکا نہ ہوگا بعینہ اس طرح جیسے کہ اس جانور کی حرکات جو پنجرے میں سے نکلنے کی کوشش کر رہا ہے کلیتہً بے تکی نہیں ہوتیں بلکہ انتخابی ہوتی ہیں کیونکہ یہ مقصدی ہیں۔ پھر ان کی کامیابی اور موثریت اور مناسب واقعات کی طرف میری رہنمائی کرنے میں اس انتخابیت کی کامیابی اور موثریت میں نسبت مستقیم ہوا کرتی ہے۔ یہ مناسب واقعات ایک صورت میں تو وہ ہوتے ہیں جو پہلے میرے مشاہدے میں آچکے ہیں یا جن پر مجھے پہلے ہی سے یقین ہے یا دوسری صورت میں یہ مشاہدے کے نئے واقعات ہوتے ہیں چنانچہ ڈاکٹر ریگنانو لکھتا ہے:۔

"خیالات کا سادہ میکانکی تلازم . . . . . اس تلازم کی ذرا بھی توجیہ نہیں کر سکتا جس کی ایک خاص راستے کی طرف رہنمائی کی جاتی ہے اور جو استدلال کو مرکب کرتا ہے۔ تلازمی بے ترتیبی و بدنظمی یعنی خیالات کی خود رو اور طبعی ناموافقت کے نظم و ترتیب ربط و ضبط اور موافقت و مطابقت میں تبدیل ہونے کے لئے اس کے علاوہ کچھ اور بھی درکار ہوتا

علہ ___ (Reginano) اس کا خیال ہے کہ تمام استدلال اسی طرح کا ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ تخیلی اختبار ہوتا ہے (مصنف)

ہے۔ یہی "کچھ اور" عین تاثریت ہے۔ خود جیمس مل ..... کا یہ خیال تھا، کہ عمل فکر کی موافقت و مطابقت کی توجیہ کے لئے چار و ناچار اس کو ماننا پڑا، کہ تمام عمل کے دوران میں غایت کا خیال غالب اور متصرف رہتا ہے .... اور یہ خیال درحقیقت کچھ نہیں سوائے غایت کی تاثریت کے۔ اس سے نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ استدلال کے ایک طویل عمل میں موافقت و مطابقت کو باقی رکھنے کے لئے تاثری رجحان کی مواظبت و مزاحمت کی قابلیت بہت اہم ہے۔ یہی رجحان ان تمام متعاقب عوارض حالات میں اپنی اصلی غایت کو تلاش کر لیتا ہے، جن پر محض فکر ہو رہا ہے"۔

جس چیز کو دگنانو نے "تماثری رجحان" کہا ہے، وہ بعینہ وہی چیز ہے، جس کو ان تمام صفحات میں "طلبی رجحان" یا کسی غایت کی خواہش یا اس کے لئے جد و جہد کہا گیا ہے۔ جو خواہش کہ عمل استدلال کو باقی رکھتی اور اس کی رہنمائی کرتی ہے، وہ اس سوال کا جواب معلوم کرنے کی خواہش ہے، جس کے متعلق ہم کو شبہ ہے۔ یہ خواہش براہ راست جبلت استعجاب سے بھی پیدا ہو سکتی ہے، اور اُن دیگر غایات کی خواہشات سے بھی، جن تک پہنچنے کے لئے یہ علم (جس کی اس استدلال میں تلاش ہے) لازمی وسیلہ ہے۔ اسی غایت کی انتخابیت کے لئے جیمس نے فراست[1] کا موزوں نام تجویز کیا ہے۔ اور یہی عنصر اچھے استدلال کرنے والے اور برُے استدلال کرنے والے کا مابہ الامتیاز ہے۔ ہو سکتا ہے کہ دو اشخاص علم، یا صحیح یقینیات، کا مساوی ذخیرہ رکھتے ہوں، لیکن زیادہ فراست والے شخص کی غرض غالب۔ ان ذخیروں میں سے ان چیزوں کو چن لیتی ہے، جو اس کے مفید مطلب ہیں۔ اس کے مقابلے میں کم فراست والا شخص نتیجہ تک اس لئے نہیں پہنچتا، کہ مناسب و موافق واقعات بروئے کار

---

[1] Sagacity

نہیں آتے۔

مختصر یہ کہ اس قسم کے استدلال میں انتخابیت' یا فراست' بہت اہم عنصر ہے' لیکن یہ کوئی نیا عنصر نہیں۔ یہ اسی قسم کا عنصر ہے' جو عملی سعی و خطا کی سطح پہ اس عمل کو خالص بے تکے عمل سے مختلف کر دیتا ہے' یہ عمل خواہ انسانوں میں ہو' خواہ حیوانات میں۔ یہی وہ جزو ہے' جو امیبا سے لے کر انسان تک تمام سطحات پہ عقلی تطابق کا جوہر ہے۔

استقرائی استدلال

اب استدلال کی دوسری یعنی استقرائی قسم پہ غور کرو۔ متعدد مشاہدات واطلاعات سے مجھے معلوم ہوا ہے' کہ کھر والے دودھ پلانے والے جانوروں کی یہ یہ انواع سبزی خور ہیں۔ اس کے بعد میں ایک کھر والا دودھ پلانے والا جانور دیکھتا ہوں' کہ جس کو میں نے اس سے قبل کبھی نہیں دیکھا۔ فرض کرو' کہ یہ جانور اکپی[1] ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے' کہ یہ کیا کھاتا ہو گا؟ اب میں اپنے ذہن میں اس قسم کے دودھ پلانے والے جانوروں کی بہت سی معلومہ مثالوں کا اعادہ کرتا ہوں مجھے معلوم ہے' کہ یہ سب سبزی خور ہیں۔ لہذا میں نتیجہ نکالتا ہوں' کہ یہ بھی سبزی خور ہی ہو گا۔ یہ مثال بہت سبق آموز ہے' کیونکہ ہمارے اکثر واقعی استدلالوں کی طرح درحقیقت (۱) یہ بھی استقرا اور استخراج دونوں کو شامل ہے (۲) اس سے بھی کوئی قطعی یقین نہیں' بلکہ ایک آزمائشی یقین' یعنی ایک قیاس' حاصل ہوتا ہے' جو فعل کے رہنما کے طور پہ استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اس قیاس کا نتیجہ یہ ہے' کہ "غالباً سبزی خور ہے۔ اس کے سامنے گھاس ڈال کر دیکھو"۔ (۳) اس میں بھی عمل استدلال کی مختلف کڑیاں' کم و بیش ضمنی ہیں نہ کہ صریحی۔

---

[1] Okapi

اس استدلال کا استقرائی حصہ تو صرف اس قدر ہے، کہ میں اپنے ذہن میں کُھر والے جانوروں کی مثالوں کا اعادہ کرتا ہوں۔ اب اگر یہ تمام مثالیں باہم متفق ہوتی ہیں، تو اسی عمل کی بنا پر میں حکم لگاتا ہوں کہ "یہ ایک کھر والا جانور ہے، لہذا یہ سبزی خور ہے"۔ اس استقرائی عمل میں فقط ایک مثال کا ادراک، یا تذکرہ بھی ہوسکتا ہے، اور بہت سی متعدد مثالوں کا بھی۔ میرا شکاری ملازم کہ سکتا ہے، کہ "یہ تو خچر سے ملتا جلتا ہے، لہذا اس کو گھاس دے کر دیکھو"۔ اسی طرح میرا ساتھی، جو ماہر حیوانیات ہے، کھر والے جانوروں کی وہ تمام انواع گنوا سکتا ہے، جو اسے معلوم ہیں۔

استقرائی عمل کی سادہ ترین صورت، بلکہ کہنا چاہیئے، کہ وہ جرثوم، جس سے یہ بالکل تدریجی طور پر ترقی پاتا ہے، وہ بادثوق پیش بینی ہے، جو ایک واحد تجربے پر موقوف ہوتی ہے۔ مثلاً اس حالت میں جب "دودھ کا جلا چھاچھ پھوک پھوک کر پیتا ہے" یا جب کوئی جانور ایک شخص کی طرف سے تکلیف اٹھا کر تمام آدمیوں کی شکل دیکھ کر بھاگتا ہے۔ فرض کرو، کہ ایک منطقی اپنے ہاتھ میں کوئی کیڑا لیتا ہے، اور یہ کیڑا اس کے ڈنک مارتا ہے۔ دوسری مرتبہ وہ اسی طرح کا ایک اور کیڑا دیکھتا ہے، لیکن اسے ہاتھ نہیں لگاتا۔ یہ اپنے کردار کے جواز کو اپنے ذہنی عمل کی توضیح سے ثابت کرتا ہے۔ وہ اس کو ایک ایسا استقرائی عمل کہتا ہے، جس کے بعد ایک استخراجی عمل ہوتا ہے۔ اس کا استدلال ذیل کی صورت کا ہوسکتا ہے۔ "یہ کیڑا اس کیڑے سے بہت مشابہت رکھتا ہے۔ جو جانور کہ باہم بہت زیادہ مشابہت رکھتے ہیں، وہ ایک ہی نوع کے ہوتے ہیں۔ ایک ہی نوع کے تمام حیوانات کا کردار ایک ہی حالات میں یکساں ہوتا ہے۔ اس کیڑے نے مجھے ڈنک مارا تھا، لہذا یہ بھی ڈنک مارے گا، لہذا عقلمندی کی بات یہ ہے، کہ اس سے اجتناب کیا جائے"۔

ہمارے اکثر استدلال ہماری توقعات، یا ہمارے افعال کے جواز کو اسی طرح ثابت کرنے کی کوششیں ہوتے ہیں۔ ان میں ہم اپنی توقعات، اور اپنے افعال کے محرکات کی توضیح کیا کرتے ہیں[1]۔ کسی شئے کا ایک واحد تجربہ توقع کو متعین کرنے

---

[1] مسٹر الفرڈ سجوچ (Alfred Sidgwich) (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

کے لئے کافی ہوتا ہے' بشرطیکہ یہ شئے کسی قوی طبعی ردعمل کا باعث ہو۔ اگر یہ ردعمل کم قوی ہوتا ہے' تو تجربہ کی تکرار ضروری ہوجا سکتی ہے۔ پھر جس قدر زیادہ یہ تکرار ہوتی ہے' اسی قدر زیادہ قوی ہماری توقع ہوجاتی ہے۔ چنانچہ فرض کرو' کہ ہر موقع پر پنیر کھانے سے مجھے تکلیف ہوتی ہے۔ آخر میں میں ایک تعمیم کرتا ہوں' کہ پنیر کی ہر خوراک تکلیف پیدا کرتی ہے۔ اس کے بعد جب میرے سامنے کوئی کھانا پیش کیا جاتا ہے' اور مجھ سے کہا جاتا ہے' کہ اس میں پنیر ہے' تو میں اس کو کھانے سے انکار کردیتا ہوں یعنی یہ کہ میں اپنے عام اصول سے یہ نتیجہ نکالتا ہوں' کہ یہ کھانا بھی تکلیف کا موجب ہوگیا' لہٰذا میرا انکار بالکل معقول اور عاقلانہ ہے۔ جس ذہنی عمل کی بنا پر میں اس کھانے سے انکار کرتا ہوں' اس کو استدلال کا نام دینے میں کسی کو بھی تامل نہ ہوگا' کیونکہ اس میں بھی صریحی تصدیقات اور سابقاً ثابت شدہ تصدیقات سے ایک نئے یقین کا انتاج شامل ہے۔ تاہم استدلال کے جس استقرائی حصہ سے میں اس تعمیم تک پہنچتا ہوں' وہ استقرئے سادج عددی ہے۔ اس میں گزشتہ مثالوں کا ذہنی اعادہ ہوتا ہے' اور بس۔ یا یوں کہو کہ اس میں چند' یا بہت سی' خاص مثالوں کی تخیلی ترتیب ہوتی ہے۔ خالص استقرا ہمیشہ اور بالضرورت اسی طرح کا ہوتا ہے [1]

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) جو تمام منطقیوں میں سے سب سے زیادہ معقول آدمی ہے' کہتا ہے:۔
"روزمرہ زندگی اور سائنس میں ہم کسی صداقت کو ثابت کرنے سے قبل اس کا شبہ کیا کرتے ہیں۔ ہمارے استدلالات ہمیشہ ہمارے قیاسات سے پیچھے رہ جاتے ہیں۔ ان میں ہم دراصل کسی ایسے یقین کے وجوہ کا جائزہ لیتے ہیں' جو پہلے ہی متشکل ہونے لگا ہے" (مصنف)

[1] حکمی و علمی استقرار میں یہ عمل عینیت' یا ہویت' اور تعلیل' کے ان مابعد الطبیعیاتی افتراضات کی وجہ سے بہت ملتف ہوجاتا ہے' جو علوم طبیعیہ میں بہت مفید اور قابل عمل قیاسات ثابت ہوتے ہیں۔ ہم اس فرض کی طرف مائل ہوتے ہیں' کہ یہی افتراضات علوم حیاتیہ میں بھی بلاخوف و خطر استعمال کئے جاسکتے ہیں۔ یہی فرض میکانکی عقیدہ کی جان ہے۔ واقعہ یہ ہے' کہ سب سے زیادہ عام طور پر مسلم حیاتیاتی تعمیمات میں سے بعض' مثلاً یہ تعمیم' کہ تمام حیوانات فانی ہیں' اسی طرح کے استقرئے سادج عددی پر مبنی ہوتے ہیں۔ یہ خالص استقرائی (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

استدلال کی پہلی صورت کی طرح استقرار کی کامیابی کا انحصار احیائی تخیل کی انتخابیت کی کامیابی پر ہے یعنی اس کا انحصار اس بات پر ہے کہ احیائی تخیل مناسب مثالوں کا ہمارے ذہن میں احیا کرے، اور اس کو ہم نے پیچھے کہیں جیمس کے اتباع میں فراست کہا ہے۔ دوسرے الفاظ میں استقرائی کامیابی بھی فراست پر موقوف ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ استقرا اپنی خالص صورت میں زبان کے استعمال کے سوا اور کچھ نہیں، اور زبان کا یہ استعمال صرف اس غرض سے ہوتا ہے کہ (گزشتہ تجربات سے معین ہونے والی) باوثوق توقع صراحۃً بیان کئے ہوئے یقین کے درجہ تک پہنچ جائے اس میں ذہنی فعلیت کے کوئی ایسے اصول شامل نہیں ہوتے، جو ادنی سطحات پر نہیں پائے جاتے۔

یہ ہمارے ذہنوں کی خوبی بھی ہے، اور کمزوری بھی، کہ ہم بہت جلد یہ یقین کر لیتے ہیں، کہ کسی سلسلۂ ارتسامات کی ابتدائی کڑیوں کے اعادے سے اس تمام سلسلے کا اعادہ ہو جائے گا، اور اگر یہ ارتسامات کسی قوی ہیجان کا باعث ہوتے ہیں، تو پھر تو ہمارا یہ رجحان خصوصیت کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے۔ اسی رجحان کی وجہ سے ہم چند ہی تجربات کے بعد مضر اشیا سے اجتناب، اور تشفی بخش اشیا کی تلاش، کرتے ہیں۔ لیکن یہی رجحان ان شتاب کارانہ اور ناقص تعمیمات کا بھی باعث ہوتا ہے، جو ہمارے استدلال کی عام ترین کمزوریاں ہیں، اور جو اکثر غلط نتائج کی طرف رہبری کرتی ہیں۔ ان دونوں حیثیتوں سے ہماری زبان اس طبعی رجحان کی تقویت کرتی ہے۔ کسی عام نام، یا اسم نکرہ کا استعمال گویا تعمیم کرنا ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس سے مطلب یہ ہوتا ہے، کہ زیر بحث

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ) تعمیم مدت تک بالکل ثابت شدہ مانی جاتی رہی، یہاں تک کہ وائیسمان نے ثابت کیا، کہ بعض حیوانات (بعض پروٹوزوآ) مرتے ہی نہیں، یعنی یہ فانی نہیں۔ یہ قانون کہ تمام اجسام اوپر سے نیچے کی طرف گرتے ہیں، یا یہ کہ مادہ کا ہر ذرہ دوسرے ذرے کو کھینچتا ہے، میرے نزدیک ایک خالصۃً استقرائی تعمیم ہے، جو بہت سی مثالوں کے احصا پر مبنی ہے۔ (مصنف)

شئے کی بھی بعینہ وہی ماہیت ہے، جو اسی نام کی دیگر اشیا کی ہے، لہذا ہم کو اس سے بھی وہی توقعات ہو سکتی، ہونی چاہیے، اور ہوتی ہیں، جو ان دیگر اشیا سے ہوا کرتی ہیں۔ چنانچہ مذکورہ بالا مثال میں جب میں یہ بیان تسلیم کر لیتا ہوں کہ "یہ پنیر ہے" تو پھر میں اس سے بھی انہیں نتائج کی توقع کرتا ہوں، جو پنیر کو اور صورتوں میں کھانے سے میرے مشاہدے میں آئے تھے۔ اسم کے استعمال سے میری اس تعمیم (یہ صریحی ہو یا ضمنی) میں بہت آسانی پیدا ہوئی ہے، کہ پنیر مجھے موافق نہیں آتا۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ عام ناموں کا اطلاق جو ہر آ استقرائی تعمیم کا عمل ہے۔ اس کا فعل بہترین صورت میں اس وقت نظر آتا ہے، جب ہم خاصتہً کیمیاوی مادوں سے بحث کر رہے ہوں۔ پھر خاک و باد و آتش و آب کے سے معیاری "اربعہ عناصر" کے تعلق سے بھی اس کا یہ فعل کافی بہتر ہوتا ہے۔ حیوانات و نباتات میں بھی یہ خوب کام دیتا ہے، کیونکہ فطرت نے انہیں انواع میں مرتب کر دیا ہے، اور پھر ہر نوع کے ارکان کو ایسی خصوصیات اور ایسے نشانات سے ممیز کر دیا ہے، جن کو ہم آسانی سے معلوم کر سکتے ہیں۔ لیکن جب ہم ان اصناف اشیا پر بحث کرتے ہیں، جو انسانی رسم و رواج نے بنائی ہیں، تو اس کا فعل بہت کچھ کامیاب نہیں ہوتا۔ اس صورت میں عام نام ان تعمیمات پر دلالت کرتے ہیں، جو بہت گمراہ کن ہوتی ہیں، مثلاً اس وقت جب ہم ایک شخص کو حیوان ناطق، یا اشتراکی یا بدمعاش یا محب وطن یا قدامت پسند کہتے ہیں۔ کسی صنف اشیا کے ایک فرد کا اسی طرح جواب دینا جس طرح کہ ہم کسی اور فرد کا جواب دینا سیکھ چکے ہیں، (مثلاً جب دودھ کا جلا بچہ چھاچھ پھونک پھونک پیتا ہے، یا جب کتا زید کو دیکھ کر بھاگتا ہے، کیونکہ خالد نے اس کے ٹھوکر ماری تھی) ادنیٰ ترین سطح پر استقرائی تعمیم کو استعمال کرنا ہے۔ لیکن کسی چیز پر ایک نکرہ کا اطلاق کرنا (مثلاً یہ کہنا کہ "یہ آگ ہے" یا "یہ لڑکا ہے") اسی وظیفے کا اعلیٰ سطح پر استعمال کرنا ہے۔ ایک صنف شئے کی بہت سی مثالوں پر (اوراکاً یا تخیلاً) فکر کرنا اور ان میں سے ہر ایک

میں اس صفت کی موجودگی کو معلوم کرنا جس سے ہم کو دلچسپی ہے (مثلاً جلانا یا بے رحمی) اور پھر کہنا کہ "ہر آگ جلاتی ہے"، یا "تمام لڑکے بے رحم ہوتے ہیں" اسی وظیفے کا اور بھی اعلیٰ سطح پر استعمال کرنا ہے۔ علمی استقرار میں ہم ایک صنف کے تمام افراد کے معائنے اور احصار کی کوشش نہیں کرتے بلکہ ہم ان نشانات کو دریافت کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو ان تمام افراد کی لازمی مشابہت کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کافی ہوتے ہیں۔ اس کے بعد ہم قانونی علت و معلول (یعنی ایک ہی علل ایک ہی معلولات پیدا کرتے ہیں) کی طرف مرافعہ کرتے ہیں، اور اس کو استخراجی استدلال کے مقدمہ کبریٰ کے طور پر استعمال میں لاتے ہیں۔

مختصر یہ کہ استقرائی تعمیم کا یہ رجحان اساسی ہے اور حیات ذہنی کی تمام سطحات پر اس کا ظہور ہوتا ہے۔ ادنیٰ سطحات پر تو یہ مشابہ اشیا یعنی ایک ہی سی احساسی اشاروں والی اشیا کے جواب میں ایسا ردعمل کرنے کا رجحان ہے، گویا دراصل ایک ہی شئے بار بار سامنے آرہی ہے۔ اب چونکہ ہماری دنیا ایسی اشیا سے بھری پڑی ہے، جو طبعی اصناف میں تقسیم ہو جاتی ہے، اور ان اصناف میں سے ہر ایک کے افراد ایک ہی احساسی اشارے پیش کرتے ہیں، اور ہمارے مقاصد کے لئے جوہراً مشابہ ہوتے ہیں، لہٰذا یہ رجحان ہمارے لئے مفید ہوتا ہے، اور باوجود ان تمام غلطیوں کے جو اس سے پیدا ہوتی ہیں، یہ ہماری اعلیٰ ترین علمی تعمیمات، یا قوانین کا سرچشمہ ہے۔

استخراجی استدلال

اس کا مطلب یہ ہے کہ اس ممیزاً انسانی، یا تقریباً الٰہی، یا فوق الفطرت عنصر کی اگر کہیں توقع کی جاسکتی ہے، تو عمل استدلال کے استخراجی درجہ پر کی جاسکتی ہے جو اس دعوی سے مدلول ہوتا ہے، کہ عقل (Reason) تمام ذہنی

وظائف کا مد مقابل اور ان سے کلیتہً مختلف ہے، اور یہ کہ یہ ان سے ترقی نہیں پا سکتا۔
فرض کرو کہ ہم کو ایک نئی چیز، مثلاً سمندر کی لکڑی دکھائی دیتی ہے، اور ہم معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ یہ حیوان ہے یا درخت۔ پھر فرض کرو کہ ہم کو یہ تسلیم ہے کہ تمام عضوئے جو ہوا میں سانس لیتے ہیں، حیوانات ہوتے ہیں۔ ہم اس چیز کا معائنہ کرتے ہیں اور میں بتاتا ہوں کہ اس میں آلات ہیں، جو غیر مشتبہ طور پر گلپھڑوں کی شکل کے ہیں، جن کا کام سانس لینا ہے۔ میں کہتا ہوں "لہٰذا یہ حیوان ہے" میرے ان الفاظ سے جو عمل استدلال تمہارے ذہن میں پیدا ہوتا ہے، وہ دو مقدم یقینیات، یعنی (۱) تمام ہوا میں سانس لینے والے عضوئے حیوانات ہوتے ہیں، اور (۲) یہ ہوا میں سانس لینے والا عضویہ ہے، سے ایک نئے یقین کا خالص اور محض استخراج (استنباط) ہے۔ یہاں اس سے بحث نہیں کہ تم مقدم یقینیات تک کس طرح پہنچے، اور یہ کہ ان میں سے پہلا یقین بالضرورت صحیح نہیں[1]۔ اگر یہ تمہارے ذہن میں ثابت شدہ ہیں،

---

[1] ریاضی کے عام یقینیات سے قطع نظر کر لینے کے بعد ہمارے کوئی بھی عام یقینیات قطعی طور پر صحیح نہیں ہوتے۔ ان کے متعلق زائد سے زائد یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ عمدہ قابل استعمال قیاسات ہیں۔ مجرد عدد اور مکان پر استدلال میں ہم ان نتائج تک پہنچ سکتے ہیں، جو قطعی طور پر صحیح ہیں۔ لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے استدلال کی حدود (Term) مناسب، اور مکمل طور پر متعین ہیں۔ یہ بیان کسی اور ایسے استدلال پر صادق نہیں آتا، جن میں مقدمات کلیہ شامل ہوتے ہیں۔ علوم طبیعیہ میں ہم عام بیانات اور کلیات مدون کر سکتے ہیں، لہٰذا ان میں ایسے استدلالات ممکن ہیں، جو تقریباً قطعی طور پر صحیح ہوتے ہیں، مثلاً اس وقت جب ہم دباؤ اور حرارت کے مختلف حالات میں گیس کے حجم پر بحث کر رہے ہوں، یا ہم کہیں کہ دس گلاس پانی کا وزن ایک گلاس پانی کے وزن سے دس گنا ہوتا ہے۔ لیکن موخر الذکر طرح کا بیان صرف اس وقت صحیح ہوتا ہے، جب پانی خالص ہو، اس کی حرارت ایک ہی ہو، اور زمین کے مرکز سے اس کا فاصلہ مساوی ہو، اور اسی قسم کے اور حالات غیر متغیر ہوں۔ چونکہ یہ شرائط صحیح معنوں میں کبھی پوری نہیں ہوتیں، لہٰذا ہمارے استدلالات بھی کبھی قطعی طور پر صحیح نہیں ہوتے۔ حیاتیات، نفسیات، اور تمام علوم انسانیہ، اور خصوصاً (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

اور اگر تم ہمارے سوال کا جواب معلوم کرنے کے خواہشمند ہو تو میرا استدلال قطعی ہے۔ تم اس کا اقرار کرنے سے انکار نہیں کر سکتے، یہی اقرار وہ تصدیق ہے جو نیا یقین قائم کرتی ہے۔[1]

تمہارا مقدم یقین (۱) جو استدلال کا گویا مقدمہ کبریٰ ہے، تمہارے ذہن میں ایک ذہنی نظام (ایک "تصور") کے وجود کا ہم معنی ہے۔ یہ نظام دو اور نظامات (تصورات) کی اور اکی ترکیب کا نتیجہ ہے۔ ان دو نظامات میں سے ایک تو "تمام ہوا میں سانس

(بقیہ حاشیہ بر صفحہ گزشتہ) مابعد الطبیعیات میں ہمارا حال اور بھی برا ہوتا ہے۔ فلاسفہ کی یہ کوشش بالکل لاحاصل ہے، کہ وہ ایسے عام بیانات مدون کریں، جو قطعی طور پر صحیح ہوں، لیکن جن میں محض تکرار الفاظ نہ ہو، اور جو علم ہندسہ کے علوم متعارفہ کی طرح ان قیاسات کے مقدمات کبریٰ بن سکیں، جن سے بالکل نئے اور قطعی طور پر صحیح بیانات نتیج ہو سکیں۔ ان شعبوں میں ہمارے علم کی تجربیت بالکل ناقابل علاج ہے، اور ہمارے عام بیانات، یا "کلیات" کا فقدان تعین قابل افسوس ہے۔ لہذا ہمارے استدلالات زائد سے زائد ایسے بیانات مہیا کر سکتے ہیں، جن کا درجہ احتمالیت غیر معین و غیر معرف ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ ان سے اس قسم کے قیاسات تقدیری حاصل ہوتے ہیں، جو فعل کے رہنما بن سکتے ہیں۔ ان قیاسات تقدیری کی صحت ان کی قابلیت عمل کے تناسب سے فرض کی جاتی ہے۔ محققین علوم نے عرصہ ہوا کہ یہ معلوم کر لیا ہے، کہ یہی ان کے عام حقائق، قوانین، یا اصول کی حیثیت ہے۔ جب ولیم جیمس مرحوم نے واضح کیا کہ دیگر شعبہ جات علم مثلاً تاریخ، اخلاقیات، اور مابعد الطبیعیات، کے عام بیانات بھی اسی طرح کے ہیں، اور یہ کہ "صحیح" کی صفت در حقیقت صرف یہ معنی رکھ سکتی ہے، کہ یہ بیانات اچھے قابل عمل قیاسات تقدیری ہیں، تو علمی بصیرت کی اس سادہ توسیع پر بہت لے دے کی گئی، اور افادیت صداقت (Pragmatism) کا نام دے کر اس کو ایک فلسفیانہ بدعت شنیعہ کہا گیا، اور اس وجہ سے اس کو نشانہ ملامت بنایا گیا۔ (مصنف)

[1] اگر تم میں کسی ایسی صورت حال کی قوی خواہش غالب ہے، جو اس نتیجہ کے منافی ہے، اور اگر یہ حقیقت کو جاننے میں مانع آتی ہے، تو پھر یہ استدلال تم پر کوئی مجبور کن قدرت نہیں رکھتا۔ (مصنف)

لینے والے حیوانات" کا مقابل ہے' اور دوسرا "حیوانات کا"۔ ان کو علی الترتیب ب ج کہو' اور مجتمعہ نظام کو لیجے۔ تمہارا مقدم یقین (۲) جو استدلال کا مقدمہ صغریٰ ہے' اسی طرح تمہارے ذہن میں ایک نظام "ایک تصور" کے وجود کا ہم معنی ہے۔ یہ نظام بھی اسی طرح دو اور نظامات ("تصورات") کی ادراکی ترکیب کا حاصل ہے۔ ان میں سے ایک' د' تو "اس عضویے" کا مقابل ہے' اور دوسرا ب' "ہوا میں سانس لینے والے حیوانات" کا۔ یعنی یہ کہ نظام ب ("ہوا میں سانس لینے والے حیوانات") ایک طرف نظام ج ("حیوانات") کے ساتھ ممتزج ہے' اور دوسری طرف نظام د ("یہ عضویہ") کے ساتھ۔ ان تینوں نظامات کے یکے بعد دیگرے عمل کا نتیجہ یہ ہے' کہ د اور ج کے درمیان ایک نئی ادراکی ترکیب ہوتی ہے۔ ذہنی ساخت کے نقطہ نظر سے استخراجی استدلال (استنباط) بالواسطہ ادراک کا عمل ہے۔ د اور ج کی ادراکی ترکیب صرف اس وجہ سے ہوتی ہے' کہ یہ دونوں پہلے ہی سے ب کے ساتھ ممتزج ہیں۔

کہا جا سکتا ہے کہ یہ استخراجی عمل آخر سوائے تلازم کے اور کیا ہے؟ ہمارے پاس تین "تصورات"' ب' ج' اور د' ہیں۔ ب ج اور د' دونوں' کے ساتھ متلازم ہے۔ پھر جب پہلے ب کا احیاج کے ساتھ ہوتا ہے' اور پھر د کے ساتھ تو ج اور د متلازم ہو جاتے ہیں لیکن میں پھر کہتا ہوں' کہ تلازم یقین نہیں' اور نہ تلازمی احیا تصدیق ہے۔ قابل غور بات یہ ہے' کہ دو نظامات کی ترکیب کے یہ معنی نہیں' کہ امتزاج کے بعد وہ دونوں اپنی اپنی فرویت کو بالکل کھو بیٹھے ہیں۔ واقعہ یہ ہے' کہ ادراکی ترکیب کے بعد بھی ہم ان دونوں معروضات کو ممیز اور علیحدہ سمجھ سکتے' اور اس ہی حیثیت سے ان پر گفتگو کر سکتے ہیں' گو جب ہم کہتے ہیں' کہ "یہ وہ ہے"' ("یعنی ہوا میں سانس لینے والے حیوانات ہیں") تو ہم ان کو جزءاً ہم معنی کر دیتے ہیں۔ اسی واقعہ سے معلوم ہوتا ہے' کہ ادراکی عمل نظامات کا کامل امتزاج نہیں' بلکہ جزئی امتزاج ہے۔ تلازم اور نظامات ("تصورات") کی ترکیب کا جو تخیل ہم چاہیں قائم کر لیں' لیکن بہر صورت ہم کو ماننا پڑتا ہے' کہ یہ بالکل مختلف اعمال ہیں' اور یہ کہ ان کی وجہ سے زیر غور نظامات کے

درمیان مختلف تعلقات پیدا ہوتے ہیں۔ ان ہی تعلقات کو علی الترتیب ان ضوابط میں بیان کیا جاتا ہے کہ "د اور ج" (تلازم) اور "د ج ہے" (ادراک کی ترکیب)۔

اب اس استدلال میں لفظ "تمام" کی اہمیت اور معنوں کے اس عمل میں جسے ہم عمل استدلال کہتے ہیں، اس کے اہم حصہ پر ذرا غور کرو۔ یہ لفظ "تمام" اس استدلال کے لفظی اظہار میں حذف کیا جا سکتا ہے۔ اس صورت میں اس استدلال کی شکل یہ ہوگی:

ب ج ہیں
د ب ہے
لہذا د ج ہے

اس اظہار میں یہ واضح نہیں ہوتا ہے کہ ہماری مراد تمام ب سے ہے یا بعض ب سے۔ موخر الذکر صورت میں "حد اوسط غیر محصور" رہ جاتی ہے اور اس لئے استدلال ناقص اور غیر قطعی ہو جاتا ہے۔ یہ استدلال قطعی صرف اس طرح بنایا جا سکتا ہے کہ مقدمہ کبریٰ میں لفظ "تمام" داخل یعنی اس بیان کو کلیہ بنا دیا جائے۔

عام طور پر ہم لفظ "تمام" حذف کر دیا کرتے ہیں اگرچہ یہ ہمارے ذہن میں موجود ہوتا ہے۔ استدلال قیاسی کی صورت میں لاکر اس استدلال کی توضیح کرنے سے "تمام" کے معنی آئینہ ہو جاتے ہیں۔ جو کلیت کہ لفظ "تمام" سے مدلول ہوتی ہے اسے اکثر بہت اہمیت دی جاتی ہے۔ اس کو استدلال کی لازمی اور مخصوص خصوصیت سمجھا جاتا ہے۔ انسان اور حیوان میں فرق اسی بنا پر کیا جاتا ہے کہ مقدم الذکر "کلیات" کے ذریعہ فکر کرتا ہے اور موخر الذکر یعنی حیوان صرف مخصوص اشیا پر فکر کر سکتا ہے۔ لیکن اس بیان میں ایک مغالطہ ہے جس کی طرف ہم اس سے قبل سے توجہ دلا چکے ہیں۔ ہماری مراد اس فرض سے ہے کہ ابتدائی ذہن صرف مخصوص انفرادی "من حیث ہی" کا ادراک کرتا ہے اور یہ کہ ترقی سے مراد یہ ہے کہ خاص "تصورات" مل کر عام "تصورات" بن جائیں۔ ہم پہلے ہی دیکھ چکے ہیں کہ جو بچہ دودھ سے جلنے کے بعد چھاچھ پھوک پھوک کر پیتا ہے اس کے تفکر میں کلیہ متضمن ہے۔ اسی طرح جو حیوان ایک شخص کی طرف سے بدسلوکی کا تجربہ کر کے ہر دیگر شخص

سے بھاگتا ہے، اس کے تفکر میں بھی یہ ضمناً موجود ہوا کرتا ہے۔

استخراجی عمل استدلال میں ایک خاصیت یہ ہوتی ہے کہ یہ ہر مشمول سے بالکل علیحدہ، اور اس پر فائق ہوتا ہے۔ اسی خاصیت کی وجہ سے یہ باقی تمام ذہنی وظائف سے بالکل علیحدہ ہوگیا ہے۔ استدلال اس خاصیت کا اکتساب، بدرجہ اتم، اس وقت کرتا ہے جب اس کو افتراضی صورت دی جاتی ہے۔ ہم کہتے ہیں اگر تمام لا ی ہیں، اور اگر ن ایک لا ہے، تو ن ایک ی ہے۔ لا، ی، یا ن کچھ ہی ہوں۔ کہا جاسکتا ہے کہ یہ ایک عمل استدلال ہے، جو ہم کو اقرار کرنے پر مجبور کرتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے یہ نہیں کہا جاسکتا ہے، کہ نتیجہ ان یقینیات سے نکلتا ہے جو پہلے سے قائم ہوچکے ہیں۔ یعنی یہ کہ استدلال ہر مشمول سے بالاتر، اور امور واقعیہ پر ہر یقین سے برتر ہو جاتا ہے، اور خالص فکر کی اعلیٰ دنیا میں اپنا گھر بناتا ہے، بلکہ مجرد فکر کی صورتوں میں اس کے معمولات یہ ہیں۔ یہی بلاشبہ شہادت ہے اس بات کی کہ ذہن مجرد علامات کے ذریعہ فکر کرنے کی قابلیت رکھتا ہے۔ لیکن پھر بھی اس میں وظیفہ کا کوئی ایسا نیا اصول، یا نئی قسم، شامل نہیں، جو استدلال کی ادنیٰ صورتوں میں موجود نہ ہو[1]۔

---

[1] ان بہت زیادہ مجرد استدلالات سے اس امر کی پرزور توضیح ہوتی ہے کہ استدلال کو محض تلازمی احیا کا کھیل ثابت کرنا، اور اس عقیدہ کی "استلزام محالیت کے طریقہ سے" تردید، کی کوشش بے حاصل ہے، جس کا دعویٰ ہے کہ استدلال صرف زبان کی مشینوں کا کھیل ہے۔ مندرجہ ذیل دو استدلالات کا مقابلہ کرو:۔

تمام لا ی ہیں، ن لا ہے، لہٰذا ن ی ہے۔

تمام لا ی ہیں ن ی ہے، لہٰذا ن لا ہے۔

ہر ترقی یافتہ انسانی ذہن معلوم کرسکتا ہے کہ مقدم الذکر استدلال تو قطعی ہے لیکن موخر الذکر ایسا نہیں۔ لیکن جو شخص، کہ اس قسم کے مجرد لفظی ضوابط سے واقف نہیں، وہ الفاظ اور خصوصاً "تمام" اور "ہے" کے معنوں کو سمجھے بغیر یہ فرق معلوم نہیں کرسکتا۔ تاہم گزشتہ سماع و تکلم کی وجہ سے جو تلازمات ان الفاظ و حروف (بحیثیت محض آوازوں اور حرکی شینوں کے) میں قائم ہوئے ہیں، یا جو لفظی عادات ان کی پڑی ہیں، ان میں سبھی اس شخص (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

اب استخراجی عمل کی اس صورت پر غور کرو، جو احتجاج کے لئے نہیں، بلکہ صداقت کے انکشاف کے لئے استعمال ہوتی ہے۔ جب میں تم سے کہتا ہوں، کہ یہ عضو یہ ہوا میں سانس لینے والا ہے، لہذا یہ حیوان ہے تو میں صرف اپنے استدلال کو بیان ہی نہیں کرتا۔ اس سوال کا جواب معلوم کرنے کے ہیجان کے زیر اثر، کہ "کیا یہ حیوان ہے"؟ میں عضوے کی مناسب و موزوں خصوصیت کا "ادراک" یا تخیلاً انتخاب کرتا ہوں۔ یعنی یہ کہ معلوم کرتا ہوں، کہ یہ ہوا میں سانس لیتا ہے۔ یہ پھر اسی انتخابی وظیفہ کی کارفرمائی کی مثال ہے، جسے جیمس کے اتباع میں ہم نے فراست کہا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ یہ جوہرًا بعینہ وہی وظیفہ ہے، جو تمام سطحات پر مقصدی فعلیت کا طغرۂ امتیاز ہے۔ ادعی و خطا کے عمل کو خاصتہً بے تکے عمل کی فہرست سے خارج کرتا ہے۔ لہذا مناسب و موزوں یقین کا یہ فرسیانہ انتخاب استدلال کی تین مذکورہ بالا قسموں میں سے ہر ایک کی انکشافی صورت کی لازمی خصوصیت ہے۔

اور اگرچہ یہ انتخابیت تمام سطحات کی ذہنی یا مقصدی فعلیت کی ما بہ الامتیاز ہے لیکن اس وظیفہ کی اصلی ماہیت کا بہترین انکشاف اس صورت میں ہوتا ہے جس میں کہ یہ انکشافی استدلال کی اعلیٰ ترین سطح پہ سب سے زیادہ صراحت کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے۔ ہم پھر حکیم الف اور جنون سکری کے مریض وکیل ب کی طرف عود کریں گے۔ میں اپنے ذہن کی ساخت میں دو مقدم یقینیات رکھتا ہوں، کہ جن میں ابھی تک باہمی تعلقات قائم نہیں ہوئے۔ اس کے بعد مجھے ب کی قابلیت اعتماد میں شبہ ہوتا ہے۔ لہذا جب کبھی میں ب کا خیال کرتا ہوں، تو اس سوال کا جواب معلوم کرنے کی خواہش مجھ میں پیدا ہوتی اور عمل کرتی ہے۔ یہ ہیجان اپنی تشفی چاہتا ہے، لہذا میں ذہنًا پر فعلیت رہتا ہوں مجھے بہت سی ایسی باتیں یاد آتی ہیں جن کو ب سے تعلق ہے۔ اس حالت میں اس کی ناقابلیت اعتماد کی مختلف صورتیں اور شہادتیں میرے فکر کا مفکورہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کے لئے کوئی ایسی چیز نہیں جس سے اس تفریق کی توجیہ ہو سکے (مصنف)

ہوتی ہیں۔ اب ادراکی اعمال ان کے تمام میلانات کو ایک واحد نظام کی صورت میں منظم کرتے ہیں، اور اس تنظیم میں زبان کو بہت زیادہ دخل ہوتا ہے۔ میرا ہیجان یعنی جاننے کی میری خواہش، اس نظام میں داخل ہوتی ہے اور اس کا جارہ لیتی ہے۔ اس اثنا میں تمام نظام میں تحت شعوری تہیج رہتا ہے، اور میں کم و بیش صراحۃً اس کی ناقابلیت اعتماد کی مختلف صورتوں پر یکے بعد دیگرے غور کرنا شروع کرتا ہوں۔ جب میں خفیہ شراب نوشی اور جنونِ سُکری پر غور کرتا ہوں، تو یہ ہیجان حکیم الف کے پہلے مریض کی طرف رُخ کرتا ہے، اور چونکہ فعلیت کا تمام نظام ب سے متعلق ہے، لہٰذا اس کے بعد یہ یقین، کہ ب الف کا پہلا مریض تھا، متحرک ہوتا ہے۔ میں ایک حکم لگاتا ہوں، اور جاننے کی میری خواہش اس نئے یقین میں اپنی غایت کو پا لیتی ہے

اس کا مطلب یہ ہے کہ استدلال کی تمام صورتیں بالواسطہ ادراک کے اعمال ہیں، یہ سب "حد اوسط" کا استعمال کرتی ہیں۔ "حد اوسط" ایک شئے ہے جس کا ادراک اس صورت میں ہوتا ہے کہ یہ دو دیگر اشیا کے ساتھ جزئی مشابہت رکھتی ہے۔ لہٰذا اس کی مدد سے ان دونوں اشیا کی کسی لازمی و جوہری مشابہت کا ادراک ہوتا ہے، حد اوسط کا یہی استعمال وہ ضروری خصوصیت ہے، جو استدلال کو باقی تمام ذہنی اعمال سے مختلف بناتی ہے۔ لیکن استدلال کی علامت کی بنا پر ہم استدلال اور تصدیق کے سادہ عمل کے درمیان کوئی بیّن حد فاصل قائم نہیں کر سکتے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ حد اوسط، یا واسطی یقین، صراحت کے مختلف درجوں میں استعمال ہو سکتا ہے۔ جب رابنسن کروسو نے ریت پر نقش پا دیکھے، تو وہ سہم گیا، اور اس پر ایک بہت زیادہ ملتف اور مخلوط جذبی حالت طاری ہوئی۔ ہم کہیں گے کہ اس نے اس نقش پا سے یہ نتیجہ نکالا، کہ کوئی شخص ابھی حال ہی میں یہاں آیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ اس کا جذبہ ایک بصری ارتسام کا فوری جواب معلوم ہوتا ہے، تاہم یہ اس کے اس یقین کا نتیجہ تھا، کہ کوئی شخص اس ساحل پر اتر چکا ہے۔ اب یہ یقین صرف استدلال کے کافی لمبے سلسلہ سے مصدق ہو سکتا ہے۔ اگر اس ہی قسم کا نقش

کل ہی کسی غیر آباد چٹان پر دکھائی دیے تو اس کی اہمیت اور اس کے معنوں کے متعلق سینکڑوں ضخیم مجلدات فوراً شائع ہو جائیں گی۔ میرے نزدیک ہم یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ ایک عمل استدلال اس جذبہ پر رابنسن کروسو کے ذہن میں مقدم تھا، اور اسی نے اس جذبہ کی تعیین کی۔ اس جذبہ کی تعیین اس بصری ارتسام کی صرف اجنبیت ہی سے نہیں ہوئی۔ اس نے مہینوں تک ہر روز ریت پر اپنے نقوش پا دیکھے ہونگے۔ جس استدلال سے کہ وہ اپنے جذبے کو جائز ثابت کر سکتا تھا، وہ بالضرورت اس طرح کا ہوگا۔ "اس قسم کے تمام نقوش انسان کے پاؤں کے ہوتے ہیں۔ لہذا یہ بھی کسی انسان کے پاؤں ہی کا نقش ہے۔ میں اس سے قبل یہاں کبھی نہیں آیا، لہذا یہ میرے پاؤں کا نقش نہیں ہو سکتا، بلکہ یہ کسی اور شخص کا نقش پا ہے۔ پھر یہ نقش پا تازہ ہے کیونکہ کل ہی اس ریت پر موج کا حملہ ہوا تھا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص قریب ہی موجود ہے"۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ اس قسم کا کوئی صریحی استدلال اس کے جذبی جواب پر مقدم نہ تھا، اور نہ اس سے اس جذبہ کی تعیین ہوئی۔ یہ مثال بہت کثیر الوقوع ہے۔ ایسی ہی مثالوں سے ہمارے اس قول کی اباحت ثابت ہوتی ہے کہ استدلال، یہاں تک کہ مختلف قسم کا بھی، زبان کے استعمال کے بغیر بہت سریع السیر اور موثر ہو سکتا ہے۔

استدلال کے مدارج صراحت کی توضیح ایک اور تقریباً تاریخی واقعہ سے بھی ہو سکتی ہے۔ جب فاختہ ہری کونپل چونچ میں پکڑے کشتی نوح کی طرف لوٹی ہے، تو فرض کیا جا سکتا ہے کہ اس کے ظہور سے مندرجۂ ذیل رد اعمال پیدا ہوئے:۔ بیل نے ہرے چارے کی غیر ارادی پیش بینی میں سر جھکا دیا ہوگا، ہاتھی نے اپنی سونڈ اٹھا کر چاروں طرف سونگھا ہوگا، اور بندروں نے جوش میں آ کر مختلف آوازیں نکالی ہوں گی، اور افق کا جائزہ لیا ہوگا۔ حام نے کہا ہوگا "ہیں! مجھے تو آج تک سبز پتا دکھائی نہ دیا۔ اس کو یہ کونپل کہاں سے مل گئی ہے"۔ سام نے جواب دیا ہوگا "میرا خیال ہے کہ اسے کہیں کوئی درخت مل گیا ہے"۔ یافث بولے ہوں گے "اب دلی دور نہیں"۔ حضرت نوح کی بیوی نے فرمایا ہوگا "اللہ تیرا شکر ہے! یہ تو بالکل نئے پتے معلوم ہوتے ہیں۔ اب میں صاف ہی کیوں نہ کہہ دوں

کہ اس غلیظ ٹوٹی پھوٹی کشتی سے میرا تو ناک میں دم آگیا ہے"۔ حضرت نوح نے ارشاد کیا ہوگا "تیرے سچو! خدا نے اپنا کام پورا کیا۔ کفار و بدکردار لوگ تباہ ہو گئے آؤ ہم سب مل کر اس کی حمد و ثنا کریں، اور پھر ان جانوروں کو اتارنے کی تیاری کریں"۔ کون بتا سکتا ہے، کہ اس روز افزوں صراحت کے سلسلے میں ہم کس مقام پر استدلال کو معلوم کریں گے؟

نظامات عقائد

ہر ترقی یافتہ ذہن کی ساخت متعدد عقائد پر مشتمل ہوتی ہے۔ ان میں سے اکثر خاص اشیا اور واقعات سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ یا تو منفرد ہوتے ہیں یا زمانی تعاقبات، یا مکانی نظامات، کی صورت میں مجتمع ہوتے ہیں۔ جب ہم کسی شخص کے عقائد کا ذکر کرتے ہیں، تو ہماری مراد کم و بیش عام نوعیت کے عقائد سے ہوتی ہے۔ ہر عام اور معمولی ذہن انسانی میں ایک حد تک یہ نظامات کی صورت میں منظم ہوتے ہیں۔ بہت زیادہ منظم ذہن میں یہ تنظیم اکثر عقائد کو متطابق بناتی ہے اور اسی کی وجہ سے یہ ایک دوسرے کی تائید کرتے ہیں[1]۔ اس علمی عقیدہ کی ساخت، اور اس کے اسلوب نشو و نما کو بیان کرنا منطقیوں کا کام ہے، اور یہ آپس میں متفق نہیں۔ ایک طرف تو تجربیہ ہیں، جن کا دعویٰ ہے کہ اس علمی عقیدہ کا گنبد معکوس ہے اور اپنی ایک یا چند ڈاٹوں پہ ٹھیرا ہوا ہے۔ ان ہی ڈاٹوں کو قانون تعلیل، علت و معلول پر جبلی یقین، معقولات فہم، زمان، مکان، علت و معلول، عینیت، اختلاف، وغیرہ کے خلقی تصورات اور اسی قسم کے اور ناموں سے یاد کیا

---

[1] ان عام عقائد کے قرب تعلقات، اور ان کے ایک دوسرے پر منحصر ہونے، کے بیان کرنے میں اکثر مبالغہ کیا جاتا ہے۔ چنانچہ پروفیسر میونسٹربرگ مرحوم، اکثر کہا کرتا تھا کہ دور اثری (Telepathy) کا ثبوت اس کے علمی عقائد کا قلع قمع کرنے کے لئے کافی ہے (مصنف)

جاتا ہے۔

فطری، یا موروثی، عقلی ساز و سامان کی ماہیت، اور وسعت، کے مسئلہ سے زیادہ مشکل مسئلہ کوئی اور نہ ہوگا۔ صدیوں کے بحث و مباحثے کے بعد اب ہم صرف ایسے الفاظ وضع کرنے پر قادر ہوئے ہیں، کہ جن کے ذریعہ یہ بحث کی جاسکتی ہے۔ میری ذاتی رائے یہ ہے، کہ اس بحث میں دونوں انتہا پسند جماعتیں غلطی پر ہیں۔ صداقت ان کے بین بین ہے۔ اگر یہ صحیح ہے، تو گنبد کی جو تشبیہ ہم نے ابھی استعمال کی ہے وہ گمراہ کن ہے کیونکہ یہ عمارت نہ تو خاص واقعات کی ایک وسیع بنیاد پر قائم ہے، نہ عام اصول کی چند ڈاٹوں پر۔ حقیقت یہ ہے، کہ یہ عمارت ایک بحری عضوئے کی طرح شش جہات میں بڑھتی اور پھیلتی ہے۔ یہ عضو یہ اپنے ماحول سے بے تعلق نہیں رہتا۔ اس ماحول سے جو کچھ کہ یہ جذب کرتا ہے، اسی پر یہ پرورش پاتا ہے، اور اسی ماحول کے حادثات کے مطابق اس کی تشکیل ہوتی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ خود اپنی فطرت کے قوانین کے مطابق بھی اپنی ساخت کی تشکیل و تنظیم کرتا ہے، اور یہ قوانین اس قسم کے ہوتے ہیں، کہ جو اس کو ماحول کا کامیابی کے ساتھ مقابلہ کرنے کے قابل بناتے ہیں۔ ذہنی نشو و نما اور مکانی تفکر پر جو کچھ میں نے گزشتہ صفحات میں لکھا ہے، اس میں ایسا ہی کچھ عقیدہ متضمن تھا۔

اس نازک سوال پر ہم اس سے زیادہ اور کچھ نہ کہیں گے۔ قابل غور بات یہ ہے، کہ چند اذہان ہی ایسے ملیں گے، جو عام عقائد کا بالکل متطابق اور عدیم التناقض نظام رکھتے ہوں۔ ہم پھر اپنی مذکورہ بالا ناقص تشبیہ کی طرف عود کریں گے، اور ایک باقاعدہ طور پر منتظم ذہن کے بالکل متطابق نظام کو ایک ایسی پرانی عمارت تصور کریں گے، جس کے بیچوں بیچ ایک گنبد ہے۔ اسی طرح ایک اور شخص کی عقل کو ہم ایک گاتھک طرز کے گرجا سے تشبیہ دیں گے، جس کے دو اونچے نوکدار مینارے ہیں، اور یہ دونوں ایک دوسرے سے بالکل آزاد ہیں۔ یہ وہ شخص ہے، جو مذہبی اور علمی عقائد کے دو تقریباً بالکل خودمختار نظامات قائم کرتا ہے۔ اسی تشبیہ کے مطابق ایک عامی کے عقائد ایک نہایت بے ترتیب اور بے قاعدہ گاتھک عمارت کے مشابہ ہونگے!

جس کا نقشہ نہ یکساں ہے، نہ عدم التناقض، اور جس کے اوپر بہت سے مینار اور برجیاں ہیں، کہ جن میں سے کسی کو گرایا، یا متغیر کیا جا سکتا ہے، بغیر اس کے کہ باقیوں پر کوئی اثر ہو۔

اس قسم کے کم و بیش منفرد و منفصل نظامات یقین، جو منطقاً کم و بیش غیر متوافق و غیر مطابق ہوتے ہیں، ان مختلف طلبی رجحانات کے عمل کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو بڑے بڑے عواطف، مثلاً مذہب، حب الوطن، اور خاندان، کے عواطف کی صورت میں منتظم ہوتے ہیں۔ ان عواطف پر ہم آئندہ باب میں بحث کریں گے۔ یہاں صرف اس قدر کہنا کافی ہے، کہ عقائد و یقینیات کو ایک عدم التناقض نظام کی صورت میں لانا صرف اُن لوگوں کے لئے جزءاً ممکن ہو سکتا ہے، جن کی تحریک "صداقت کی بے غرضانہ محبت" کی طرف سے ہوتی ہے۔ ظاہر ہے، کہ یہ جملہ خود اپنا نقیض ہے۔ یہ تناقض اس وقت ظاہر ہوتا ہے، جب ہم اس کے معنی بیان کرتے ہیں، یعنی یہ کہ جب ہم اس کی بجائے صداقت کی "بے غرضانہ غرض" کہتے ہیں۔ مطلب اس سے صرف صادق یقینیات و عقائد، یا صداقت کا ایک تربیت یافتہ عاطفہ ہے، جو اتنا کافی قوی ہو، کہ اس یا اُس نظامِ عقائد کی طرف اس شدید تعصب کی کاٹ، یا اصلاح، کر سکے، جو باقی ہر قسم کے عواطف کا نتیجہ ہوتا ہے۔

ذہنی ساخت کا نشو ونما (بسلسلہ گزشتہ)

عواطف کا نشو ونما اور سیرت کی تنظیم

سیرت کیا ہے؟

ہم نے اس وقت تک بصیرت کی تنظیم پر بحث کی ہے، اور اس کو سیرت سے علیحدہ سمجھا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہم نے یہ تسلیم کیا ہے، کہ بصیرت، یا وقوفی تنظیم، جوہراً ہمارے مقاصد کا آلہ ہے، اور یہ کہ یہ ہماری خواہشات یعنی ہمارے عضوی قوائے محرکہ، کی ماتحتی میں عمل کرتی ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ خواہشات ہمارے ہیجانات یعنی ہماری جبلتوں کے طلبی رجحانات ہیں، جو محض احساسی ادراک کی سطح پر نہیں بلکہ تخیل کی سطح پر کارفرما ہوتے ہیں۔ ان ہی رجحانات کا منظم نظام جو متنوع اشیا سے متعلق متنوع غایات کے تحقق کی طرف رخ رکھتا ہے سیرت کہلاتا ہے یعنی یہ کہ سیرت ایک خاص راستے میں لگے ہوئے طلبی رجحانات کے نظام کے ہم معنی ہے۔ یہ مقابلۃً سادہ بھی ہو سکتا ہے۔ اور ملتف بھی۔ یہ خوش اسلوبی سے منظم بھی ہو سکتا ہے اور اس خوش اسلوبی سے معرا بھی۔ اسکی بناوٹ ڈھیٹ بھی ہو سکتی ہے اور چھیدی بھی۔ اس کا رخ زیادہ تر ادنی غایات کی طرف

بھی ہو سکتا ہے اور اعلےٰ غایات کی طرف بھی۔ اعلیٰ ترین قسم کی سیرت وہ ہوتی ہے جو مؤلف ہو، خوش اسلوبی کے ساتھ اور مستحکم طور پر منظم ہو اور جس کا رخ اعلیٰ غایات یا نصب العینوں کے تحقق کی طرف ہو۔ یہ سیرت صرف وہ شخص اکتساب کر سکتا ہے جس کی بصیرت مقابلۃً سادہ اور معمولی ہو۔ جس قدر مکمل یہ بصیرت ہوتی ہے اسی قدر کامیابی کے ساتھ یہ سیرت اپنی غایات کے تحقق کے لئے عمل کرتی ہے۔

عواطف کی ماہیّت

عواطف یا مولفات[1] سیرت کی اکائیاں ہیں۔ آج کل ماہرین نفسیات میں ان دونوں الفاظ کے معنوں کے متعلق نزاع ہے۔ بعض مصنفین تو ان کو مترادفات کہتے ہیں۔ ان دونوں سے اکتسابی رغبتوں یا ان طلبی رجحانات کے ماحول کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جو انفرادی تجربہ سے اکتساب کئے جاتے ہیں۔ میرے نزدیک ان کا بہترین استعمال یہ ہے کہ "مولف" کو اکتسابی طلبی ماحولوں کے لئے مخصوص کر دیا جائے جو باقی ماندہ سیرت کے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے ایک حد تک فاسد ہو جاتے ہیں۔ ان معنوں کے لحاظ سے "عاطفہ" ایک کلی حد بن جائے گا جو تمام اکتسابی طلبی رجحانات پر دلالت کرے گا۔ "مولف" ان عواطف پر دلالت کرے گا جو کسی نہ کسی طریقہ سے یا کسی نہ کسی حد تک فاسد یا سقیم ہوں گے۔ ان کے مقابلے میں "جبلت" ان طلبی رجحانات کا نام ہوگا جن کا رخ ایک خاص غایت کی طرف ہے اور جو اسی صورت میں ہماری خلقی ساخت و ترکیب میں موجود ہوتے ہیں۔

لفظ "عاطفہ" کا یہ مجوزہ استعمال ایک ذرا تخصیص کا محتاج ہے اور ہم بارہا کہہ چکے ہیں کہ عام محاورے یا ادبیات کی نفسیاتی اصطلاحات علمی

---

[1] "Complex"

مباحث میں استعمال کے قابل بننے کے لئے ہمیشہ اسی قسم کی تخصیص کی محتاج ہوا کرتی ہیں۔ محاورۂ عام اور نفسیاتی تصانیف میں "عاطفہ" اور جذبہ میں بہت کچھ فرق نہیں سمجھا جاتا۔ لیکن روزمرہ گفتگو ان میں ایک غیر واضح فرق کو تسلیم کرتی ہے اور یہ فرق بہت اہم ہے۔ چنانچہ غصہ کو تو جذبہ کہا جاتا ہے، لیکن نفرت (Hatred) کو عاطفہ یا حب وطن کو تو جذبہ کہتے ہیں، لیکن حب الوطنی کو عاطفہ یا ہتک عزت، یا مفقود عدالت کا جذبہ ہوتا ہے لیکن عزت یا عدالت کا عاطفہ۔ ان تمام اور ایسی ہی اور مثالوں میں روزمرہ گفتگو بالکل بجا طور پر اس اہم فرق کو تسلیم کرتی ہے جس کو میں واضح کرنے کی کوشش کر رہا ہوں۔ اور جس کو دیگر ماہرین نفسیات نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اس فرق پر میں گزشتہ تمام صفحات میں زور دے چکا ہوں۔ یہ دراصل ذہنی ساخت کے واقعات اور ذہنی وظیفہ، یا فعلیت، کے واقعات کا فرق ہے۔ یا یوں کہو کہ یہ (۱) ساخت یا پائیدار میلانات یا نظامات میلانات، اور (۲) ان میلانات، یا نظامات میلانات، سے معین ہونے والے تجربوں یا فعلیتوں کا فرق ہے۔ جذبہ تجربہ کی ایک صورت یعنی وظیفہ، یا فعلیت، کی ایک طرز ہے اور عاطفہ ساخت و ترکیب، میلانات کے ایک ایسے منظم نظام کا واقعہ ہے، جو اپنے عمل کے بعد بے حرکت صورت میں باقی رہتا ہے۔

یہ بعینہ ویسا ہی فرق ہے، جو ہم نے جبلی فعلیت کے سلسلہ اور جبلت بحیثیت پائیدار ساخت یا کسی شئے کے تفکر، اور اس پائیدار وقوفی میلان، جس کے وجہ سے ہم اس تفکر کے قابل ہوتے ہیں، اور جو اس شئے کے متعاقب تفکر سے ترقی پاتا ہے، یا یقین بحیثیت حسیت، یا "تجربی جذبہ"، اور ایک "اعتقاد" بحیثیت ایک صورت، جو ہمارے وقوفی میلانات صریحی تصدیق و استدلال کی مدد سے حاصل کرتے ہیں، میں بیان کیا ہے۔

ہر عاطفہ کسی مخصوص شئے کے تعلق سے خاص خاص جذبات و خواہشات کے تجربہ کرنے کے انفرادی رجحان کو شامل ہوتا ہے۔ یہ ایک پائیدار طلبی حالت ہے، جو ہم کسی شئے کے تعلق سے اختیار کرتے ہیں، اور جو ہمارے ذاتی تجربے

کا نتیجہ ہوتی ہے۔ ہم اس سے قبل دیکھ چکے ہیں، کہ اعلیٰ حیوانات بھی اس قسم کی بہت سادہ حالت اختیار کرنے کے قابل ہوتے ہیں۔ چنانچہ اگر کوئی لڑکا ایک کتے کو ہمیشہ تنگ کرتا رہے، تو اس کتے میں اس لڑکے کی دور سے شکل دیکھ کر، یا آواز سن کر، بھاگ جانے کا رجحان پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اسے خوف کا عاطفہ نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ یہ محض جذبی عادت ہے۔ لیکن یہ درحقیقت ایک ابتدائی عاطفہ ہے۔ یہ کتا خوف کی علامات، اور خوف کا کردار، مسلسل ظاہر نہیں کرتا۔ ان کا ظہور صرف بچے کے ادراک کے وقت ہوتا ہے۔ اسی طرح ایک بچہ بھی دوسرے شخص کے خوف کا عاطفہ، یا اس کی عادت، قائم کر سکتا ہے۔ کتے اور اس بچے کی مثالوں میں بڑا فرق یہ ہوگا، کہ بچہ تخیل کی اپنی اعلیٰ قابلیتوں کی وجہ سے، اپنے تنگ کرنے والے شخص کو اس کی غیر موجودگی میں بھی، گفتگو، یا کسی اور طریقے سے اپنے ذہن میں لا سکتا ہے، اور چونکہ وہ اس تنگ کرنے والے شخص کے خوف کا عاطفہ اکتساب کر چکا ہے، لہٰذا وہ ہمیشہ اسی کے متعلق سوچتا رہے گا۔ پھر جب کبھی وہ اس کو اپنے ذہن میں لاتا ہے، تو اس کو کسی نہ کسی حد تک خوف کے جذبے کا تجربہ ہوتا ہے، اور اسی کے ہیجان کے زیر اثر وہ اس شخص سے بچنے کی تدابیر سوچتا رہتا ہے۔ اس قسم کا سادہ عاطفہ کسی ایک شئے کی وجہ سے کسی ایک جبلی جواب کی بالتواتر برانگیختگی کا نتیجہ ہوا کرتا ہے۔ فرض کیا جا سکتا ہے، کہ یہ ایک ایسے واحد و قوفی میلان پر مشتمل ہے، جو ایک واحد تاثری طلبی میلان، یعنی بچ نکلنے کی جبلت کے ساتھ متلازم یا باعتبار وظیفہ، مربوط ہے۔

عاطفہ نفرت[1]

اگر یہ چھوٹا بچہ غصہ سے کلیۃً محروم نہیں ہے، تو اس تنگ کرنے والے

---

[1] The Sentiment of Hatred

شخص کے لئے اس کا عاطفہ بالضرورت ملتف ہوجائے گا۔ بعض اوقات تو وہ اس تنگ کرنے والے شخص کی، اس کے افعال میں مداخلت پر ناک بھوں چڑھائے گا، بلکہ ممکن ہے کہ غصہ میں مار ہی بیٹھے، یا گالی دیدے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ اس شخص کی صرف عدم موجودگی میں ناک بھوں چڑھائے، یا اپنے غصہ کا اظہار کرے۔ جب اس بچہ کو اس شخص کا خیال آتا ہے، تو وہ اندر ہی اندر پیچ و تاب کھاتا ہے، اور اس سے بدلہ لینے کی تدابیر سوچتا ہے۔ اس طرح لڑائی کی جبلت کے تاثری طلبی میلان کا رخ اس تنگ کرنے والے شخص کی طرف ہوجاتا ہے۔ صحیح تر الفاظ میں یوں کہنا چاہئے، کہ یہ میلان بھی باعتبار وظیفہ اس وقوفی میلان کے ساتھ متلازم یا مربوط ہوجاتا ہے، جس کو اس تنگ کرنے والے شخص پر فکر کرنے سے تعلق ہے۔ یا اگر ہم وقوفی میلان، یا نظام، کے لئے "تصور" کا آسان لفظ استعمال کرنا چاہیں، تو اس طرح کہا جائے گا، کہ تنگ کرنے والے شخص کا "تصور" دو جبلتوں، یعنی بچ نکلنے کی جبلت اور لڑائی کی جبلت، کے تاثری طلبی میلان کے ساتھ متلازم ہوجاتا ہے۔

ان دونوں جبلتوں کے طلبی میلانات ایک دوسرے سے براہ راست کوئی تعلق نہیں رکھتے۔ یہ ایک نظام کے اجزا صرف اس وجہ سے بنتے ہیں، کہ ان میں سے ہر ایک ایک ہی وقوفی میلان کے ساتھ مل جاتا ہے۔ اس ایک شئے کی وجہ سے خوف اور غصہ کے متعدد تجربات کی بنا پر قائم ہونے والا یہ تمام نظام اس تنگ کرنے والے شخص کے لئے نفرت کا عاطفہ بن جاتا ہے۔ یہ عاطفہ ان دونوں جذبات میں سے کسی ایک کے ہم معنی قرار نہیں دیا جاسکتا، کیونکہ ایک دفعہ قائم ہوجانے کے بعد، یہ بہت سے جذبات، اور بہت سی خواہشات کی مستقل شرط بن جاتا ہے۔ چنانچہ خوف اور غصہ کے مختلف تناسبات میں ناقص امتزاجات اس ہی پر مشروط ہوتے ہیں۔ یہ ہمیشہ الم انگیز ہوتے ہیں، کیونکہ ان کے رجحانات، یا ان سے پیدا ہونے والی خواہشات ہمیشہ کم و بیش متخالف ہوتی ہیں۔ پھر ان دو اساسی خواہشات کے تمام تبعی جذبات، یعنی وثوق و اعتماد، امید، تردد، حرمانی، مایوسی، تاسف اور ندامت، بھی اسی پر مشروط ہوا کرتے ہیں۔ جذبی کیفیات

کا جو مخصوص ملتف مجموعہ کسی ایک موقعہ پر کسی شئے کے ادراک یا تخیل سے تجربہ میں آتا ہے اس کا انحصار موضوع کے تعلق سے (مدرک یا تخیل) شئے کی خاص حالت پر ہوتا ہے۔[1] ایک طبعی انسان کی زندگی کے بیان میں (دیکھو باب ہفتم) ہم اس کا ذکر کر چکے ہیں۔ یہاں میں نے اس کا دوبارہ ذکر اس لئے کیا ہے کہ میرا تجربہ یہ ہے کہ متعلمین

---

[1] ۔ روزمرہ گفتگو میں ہم نفرت (Hatred) کا ایک قائم بالذات جذبہ فرض کیا کرتے ہیں کہ جس کو خوف اور غصہ دونوں سے کوئی تعلق نہیں ہوتا چنانچہ کہا جاتا ہے کہ بعض اشخاص خوف، غصہ اور نفرت کا بیک وقت اظہار کرتے ہیں۔ لیکن یہ بے کار تکرار الفاظ ہے۔ اگر لفظ "نفرت" ایک خاص قسم کے جذبی تجربات کو بیان کرنے کے لئے موزوں ہے تو یہ تجربات وہی ہوتے ہیں جن میں خوف و غصہ کی کیفیات ممتزج ہوتی ہیں۔ صاف اور سلجھے ہوئے تفکر کے لئے اس سادہ صداقت کی اہمیت کی جنگ عظیم میں بہت مثالیں ملیں۔ چنانچہ اس بات پر اکثر طول طویل بحثیں ہوئیں کہ کیا ہم دشمن سے نفرت کرتے ہیں؟ یا کیا ہم کو دشمن سے نفرت کرنی چاہیئے؟ بعض معلمین اخلاق تسلیم کرتے تھے کہ ہمارا دشمن پر ناراض ہونا بیجا نہیں کیونکہ اس نے فرانس اور بلجیئم کو تباہ و برباد کیا ہے۔ اسی طرح وہ یہ بھی مانتے تھے کہ ہمارا اس سے خوف کھانا بھی ناروا نہیں کیونکہ وہ ہمارے شہروں پر بمب کے گولے پھینک پھینک کر ہماری عورتوں اور ہمارے بچوں کو قتل کر رہا ہے لیکن ان کے نزدیک اس سے نفرت کرنا درست نہ تھا۔ جس عقیدہ کی یہاں وکالت کی جا رہی ہے اس کی صداقت جرمن عوام الناس کی آراء کے تغیر سے واضح ہوتی ہے۔ جنگ کے ابتدائی زمانے میں یہ کہنا بالکل صحیح تھا کہ وہ انگریزوں سے نفرت کرتے تھے لیکن فرانسیسیوں سے ان کو نفرت نہ تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ برطانیہ کی قوت سے ڈرتے تھے اور ان کی مداخلت پر ان کو غصہ آتا تھا کیونکہ ان کا خیال تھا کہ ان کی مداخلت کی وجہ سے وہ اپنی غایات تک نہ پہنچ سکے۔ فرانسیسیوں سے ان کو نفرت اس لئے نہ تھی کہ وہ سمجھتے تھے کہ وہ فرانس کو بہت جلد تہس نہس کر دیں گے۔ لہٰذا وہ ان سے نہ تو ڈرتے تھے اور نہ ان پر غصہ آتا تھا۔ لیکن ۱۹۱۸ء کے بعد سے وہ ان سے بھی نفرت کرنے لگے محض اس وجہ سے کہ فرانس کی طاقت و قوت سے ان کی تمام تدبیریں الٹی ہو گئیں (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

بلکہ مستند و مشہور ماہرین نفسیات بھی عواطف کی ماہیت، اور ان کی تشکیل کے طریقہ، کے ان سادہ و اساسی واقعات کو بمشکل ہی سمجھ سکتے ہیں۔ نفرت، یا ناپسندیدگی کا عاطفہ عواطف کی بڑی بڑی قسموں میں سے ایک ہے۔

عاطفہ محبت

اب ایک دوسری بڑی قسم کے عاطفہ یعنی عاطفۂ محبت، کی تشکیل پر غور کرو۔ فرض کرو کہ تم ایک بے یار و مددگار طالب علم ہو اور گوشہ نشینی کی زندگی بسر کر رہے ہو۔ تمہارا اول تو کوئی دوست نہیں، اور اگر کوئی ہے تو وہ کم و بیش بے مہر ہے۔ تم تمام دن اپنے مطالعہ میں غرق رہتے ہو۔ سردی کے موسم میں ایک دن تم اپنے "گوشۂ عافیت" کی طرف آتے ہو، تو تم دیکھتے ہو، کہ ایک مصیبت کا مارا غلیظ اور سردی میں ٹھٹھرتا ہوا کتا تمہارے حجرے کی دیوار سے لگا بیٹھا ہے۔ تم ٹھیر کر اس کو بغور دیکھتے ہو، ممکن ہے اس وجہ سے کہ تم کو حیرت ہے، کہ یہ کہاں سے آگیا۔ وہ بھی تمہاری طرف دیکھتا، اور خوف کے مارے دبک جاتا ہے۔ اس تمام نظارے سے تم پر رحم کا جذبہ طاری ہوتا ہے۔ تم اسے پیار کرنے، پچکارتے ہو، اور پھر غور سے دیکھتے ہو تو تمہیں معلوم ہوتا ہے، کہ اس کا پاؤں کچلا گیا ہے۔ "کمبخت بدنصیب" کے الفاظ تمہارے منہ سے نکلتے ہیں، اور تمہاری آواز اور حالت تمہارے جذبہ اور رجحان کی چغلی کھاتی ہیں۔ کتا بھی جواباً آہستہ آہستہ اپنی دم اور آنکھیں ہلاتا ہے۔ تمہیں خیال آتا ہے، کہ اس کو اس حال میں نہ چھوڑنا چاہئے۔ لہذا تم اس کو بلا کر اپنے ساتھ لے آتے ہو۔ یہاں تم اس کے لئے نرم نرم بستر تیار کرتے ہو، اس کو کھانے پینے کو دیتے ہو، اور اس کی مرہم پٹی کرتے ہو۔ وہ کتا بھی نہایت درد انگیز فرمانبرداری سے تمہاری امداد

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) اور ان کو اپنے کرتوتوں کی سزا بھگتنی پڑی (مصنف)

قبول کرتا ہے۔ وہ تمہارے ہاتھ چاٹتا ہے، اس کی آنکھیں ہر وقت تم پر لگی رہتی ہیں، اور جب تم اس کے قریب آتے ہو تو وہ محبت کے اظہار میں اپنی دم ہلاتا ہے۔ وہ تمہاری تمام مہربانیوں میں ایک عجیب و غریب تشفی محسوس کرتا ہے۔ تم بھی اس کو آرام پہنچانے میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھتے، اگرچہ اس کی وجہ سے تمہارے کام میں ہرج ہوتا ہے، تمہاری رات کی نیند میں خلل پڑتا ہے، اور تمہارے روزمرہ کام بگڑ جاتے ہیں۔ کتا بھی روز بروز زیادہ مانوس ہوتا جاتا ہے۔ اس کا خوف سے دبک جانا اب مسرت آمیز استقبال سے بدل جاتا ہے۔ وہ تمہارے ہر فعل، ہر جذبہ اور کیفیت جذبی کا جواب دیتا ہے۔ جب تم مایوسی اور حرمانی کی تصویر بن کر بیٹھتے ہو، تو وہ آکر اپنا سر تمہاری گود میں رکھ دیتا ہے، اور تم کو بغور دیکھنا شروع کرتا ہے۔ اب دنیا کی تاریکی تمہارے لیے کم ہو جاتی ہے۔ جب تم باہر جانے کے لئے کپڑے پہنتے ہو تو وہ آگے آگے بھاگتا پھرتا ہے۔ جب پڑوسی کا بڑا کتا اس پر حملہ آور ہوتا ہے، تو تم اس کی مدد کو دوڑتے ہو۔ جب تمہارا پڑوسی شکایت کرتا ہے، کہ تمہارے کتے کے بھونکنے کی وجہ سے اس کی نیند حرام ہو جاتی ہے، تو تم بلطائف الحیل اس کی تردید کرتے ہیں۔ مختصر یہ کہ تم اس کے خدا بن جاتے ہو، اور تمہارا بچہ۔ ایک دن وہ تمہارے ساتھ سیر کو جانے کے لئے خوشی خوشی سڑک پر نکلتا ہے، لیکن نکلتے ہی موٹر کے نیچے آجاتا ہے۔ تم اس کو اٹھا کر گھر لاتے ہو۔ وہ تمہارا ہاتھ چاٹتا ہے، اور ابدی نیند سو جاتا ہے۔ تم غصہ کے مارے کانپنے لگتے ہو اور اتنا درد محسوس کرتے ہو، جو غالباً اس کتے کو بھی نہ ہوا ہوگا۔ اس کی اکڑی ہوئی لاش تمہارے سامنے پڑی ہے۔ اس کو دیکھ کر جو رنج ہوتا ہے، اس کا اندازہ بس تم خود ہی کر سکتے ہو۔ تمہارا جی نہیں چاہتا کہ اس کو کوڑی پر پھینکو اور لہٰذا تم اس کو اپنے باغ کے ایک کونے میں دفن کر دیتے ہو، اور اس کی قبر کے سرہانے ایک درخت لگا دیتے ہو۔ اس کی تصویر تمہارے دیوان خانے میں لگی لگی مدھم ہو کر مٹ جاتی ہے۔ یہ گویا اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ محبت اور وفاداری حقیقی ہیں، اور دنیا میں صرف بدی ہی بدی نہیں۔

یہ عاطفۂ محبت کی سادہ ترین صورت ہے[1]۔ اس مثال میں حفاظتی یا والدینی،

---

[1] حاشیہ ملاحظہ ہو صفحہ آئندہ پر۔

جبلت کا نازک ہیجان پہلے تو دردمندانہ خدمتوں کی صورت میں اس شئے کی طرف رخ کرتا ہے اور اس شئے کی وجہ سے بار بار پیدا ہوتا ہے۔ لہٰذا جس تاثری طلبی میلان کا یہ نتیجہ ہوتا ہے وہ اس علم و یقین سے ترقی پذیر و قوفی نظام کے ساتھ مربوط ہو جاتا ہے جس کو اس کتے سے تعلق ہے، اس طرح اس کے متعلق ہر خیال میں اس کے جذبے کی رنگ آمیزی ہو جاتی ہے۔ جب تم کو اس پر غصہ بھی آتا ہے تو تمہارا جذبہ ملامت کا ہوتا ہے نہ کہ غصہ کا۔ لیکن یہ نظام دیگر طلبی میلانات کے شامل ہو جانے کی وجہ سے اور زیادہ ملتف ہو جاتا ہے۔ بالخصوص یہ کہ تم اپنے آپ کو اس کا ذمہ دار سمجھتے ہو لہٰذا تم اس پر حکم چلاتے ہو۔ وہ تمہارے احکام مانتا ہے۔ لہٰذا تمہارے اثبات ذات کے ہیجان کی تشفی ہوتی ہے۔ نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ ہو نہیں سکتا کہ یہ میلان اس عاطفہ میں شامل نہ ہو۔ اس کے علاوہ کتے کی مصاحبت تم میں صحبت کی ضرورت اور اس ضرورت کی تشفی کا باعث ہوتی ہے یعنی یہ کہ تمہارا اولی ہیجان مہیج ہوتا اور تشفی پاتا ہے پھر چونکہ کتا تمہارے جذبات اور کیف جذبی کا جواب دیتا ہے لہٰذا تم دونوں میں فعلی ہمدردی کا تعلق پیدا ہو جاتا ہے۔

مختصر یہ کہ عاطفۂ محبت کا آغاز محض رحم سے ہوتا ہے لیکن بار بار پیدا ہونے کی وجہ سے یہ عادی ہو جاتا ہے۔ رفتہ رفتہ اس کا التفاف بڑھتا جاتا ہے اور یہ ان متعدد متنوع جذبی تجربات کا سرچشمہ بن جاتا ہے جن میں اولی و ثانوی جذبی کیفیات تبعی جذبات کے ساتھ ممتزج ہو کر بہت سے مختلف اجتماعات بناتی ہیں۔

قابل غور بات یہ ہے کہ جب کوئی طلبی میلان کسی شئے کے لئے ایک عاطفہ کی ترکیب میں شامل ہو جاتا ہے تو یہ عاطفہ اس کا اجارہ دار نہیں بن جاتا۔ یہ حسب سابق کسی مناسب شئے کی وجہ سے پیدا ہو سکتا ہے اور یہ عادۃً اپنا

(حاشیہ صفحہ گزشتہ) میں نے کتے کی محبت کی مثال اس لئے لی ہے کہ اس سے فوائد کے اس عقیدہ کی تردید ہوتی ہے کہ ہر محبت بالضرورت جنسی (شہوانی) جبلت کو شامل ہوا کرتی ہے۔ (مصنف)

رخ دیگر اشیا کی طرف بھی کر سکتا ہے، یعنی یہ کہ یہ دیگر عواطف میں بھی شامل و داخل ہو سکتا ہے۔ چنانچہ اگر ہم کو اپنے کتے سے محبت ہے، تو اس کا یہ مطلب نہیں، کہ ہم اپنی بیوی بچوں سے محبت نہیں کر سکتے۔ ان اشیا میں سے ہر ایک کے ساتھ ہماری محبت ایک ممیز اور علیحدہ عاطفہ ہے، جو ترکیب اور اُن متعدد طلبی رجحانات کے غلبہ کے اعتبار سے انوکھا ہوتا ہے، جو اس کے نظام میں شریک ہوتے ہیں۔ اگرچہ یہ صحیح ہے، کہ ممیز اشیا کے لئے شاید عواطف ایک حد تک ایک دوسرے کے رقیب ہوتے ہیں، کیونکہ ان سب کی توانائی کا ایک ہی سرچشمہ ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ جو شخص فقط ایک چیز سے محبت، یا نفرت، کرتا ہے وہ جذبے کی زیادہ شدت کا اظہار کرتا ہے، اور زیادہ توانائی خرچ کرتا ہے، بہ نسبت اس شخص کے، جو بہت سی اشیا سے محبت، یا نفرت، رکھتا ہے، اور ایک خاص وقت میں فقط ایک شئے سے اپنی محبت، یا نفرت، کا ثبوت دیتا ہے۔

حقارت اور عزت کے عواطف

محبت و نفرت کے علاوہ ہم کو شخصی عاطفہ کی دو اور بڑی قسموں، یعنی حقارت، و عزت، پر بھی غور کرنا چاہیئے۔

خفیف تر صورت میں حقارت کو التفات[1] کہا جاتا ہے۔ یہ عاطفہ کے معروض کے خلاف اثباتِ ذات اور خود نمائی کی عادی حالت ہے۔ ہو سکتا ہے، کہ اس میں اثباتِ ذات کی جبلت کے طلبی میلان کے علاوہ اور کوئی میلان شامل نہ ہو۔ لیکن یہ رعایتِ ذات کے عاطفہ کی اس صورت کے ساتھ متلازم، اور ایک حد تک ممتزج، ہو سکتا ہے، جس کو صحیح معنوں میں غرور و تکبر کہا جاتا

---

[1] Condescention

ہے۔ اس طرح یہ ایک دو قطبی عاطفہ بن جاتا ہے، جس کی ایک حد خود اپنے اوپر فخر و رہوتا ہے، اور دوسری حد اوروں کی تحقیر یا لا ملتفت۔

عزت حقارت کی ضد ہے۔ اپنے ایک ایسے ہم جماعت کو ذہن میں لاؤ، جس کی طرف تم بالکل ملتفت ہی نہ ہوتے تھے، بلکہ ایک حد تک، اس سے نفرت کرتے تھے۔ اس کے کپڑے پھٹے پرانے اور میلے ہیں۔ اس کا کوئی دوست نہیں، اور اس میں امتیاز کی کوئی اور علامت بھی نہیں پائی جاتی۔ لیکن ایک دن تمہیں معلوم ہوتا ہے، کہ وہ نہایت ذہین و ذکی طالب علم ہے۔ سخت مشکلات کے باوجود اس نے اپنی تعلیم جاری رکھی ہے۔ تعلیم کے اثنا میں اس کو اپنی ماں کی بھی پرورش کرنی پڑی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ کھیل کود میں بھی سب سے آگے ہے۔ اب تم اس کی عزت کرنے لگتے ہو، بلکہ ممکن ہے کہ اس کو مستحسن سمجھنے لگو۔ یہ ایک عاطفہ ہے، جس کا لازمی اظہار اس صورت میں ہوتا ہے گویا ہم سر اٹھا کر اس شئے کو دیکھ رہے ہیں۔ اس کا ہیجان فروتنی و انکسار کی جبلت کا ہیجان ہوتا ہے، اس وجہ سے کہ اس نے بعض ایسے قابلیتوں کا اظہار کیا ہے، جو تم میں موجود نہیں، یا تمہاری قابلیتوں سے اعلیٰ ہیں۔ تم عادۃً اس کی آراء کو قبول، اور ان کا احترام، کرتے ہو، اس کے کمالات و اکتسابات کے قدر شناس ہو، اور اس کی تمام شخصیت کو لائق اعزاز سمجھتے ہو۔

دوستی کا عاطفہ

اب فرض کرو، کہ طالب علمی کے زمانے میں تم دونوں اکھٹے ہو جاتے ہو۔ تم دونوں ایک دوسرے پر اعتماد کرتے ہو، ایک دوسرے کی مدد اور عزت و خدمت کرتے ہو۔ پھر اس کے علاوہ اس کی وجہ سے تمہارے غولی ہیجان کی تشفی ہوتی ہے۔ جب تم کوئی اچھی یا بری خبر سنتے ہو، یا کوئی اچھا مذاق تمہارے ذہن میں آتا ہے، یا کوئی اچھا کھیل تمہاری نظر سے گذرتا ہے، تو تمہارا جی چاہتا ہے کہ اس کو کسی سے

بیان کرد۔ اب اگر تمہارا ہم جماعت تمہارے اس جذبی ردعمل میں کسی طرح شریک ہو کر تمہارے بیانات سے متاثر ہوتا ہے، تو تمہاری تشفی ہو جاتی ہے، تمہارا استلذاذ بڑھ جاتا ہے اور تمہاری تکلیف کم ہو جاتی ہے۔ اس طرح تم آہستہ آہستہ اس کے ساتھ فعلی ہمدردی[1] کے تعلقات قائم کرتے ہو۔ اب تم اس کی محض عزت ہی نہیں کرتے، اور اس کے جذبی رد اعمال میں یوں ہی شریک نہیں ہو جاتے، بلکہ تم کوشش کرتے، کہ وہ تمہارے تجربات میں حصہ دار بن جائے۔ اس کے علاوہ مصیبت کے وقت تم کو اس پر رحم آتا ہے، اور بارہا ایسے مواقع آتے ہیں، کہ تم کو اس کی خدمات کا شکریہ ادا کرنا پڑتا ہے۔ اس طرح یہ نازک ہیجان تمہارے عاطفہ میں ایک ماتحتی مقام حاصل کر سکتا ہے۔ یہ عاطفہ دوستی کا عاطفہ ہے۔ جس قدر بڑا ذخیرہ اُن یادداشتوں کا ہوتا ہے، جو تم دونوں میں مشترک ہیں، اسی قدر زیادہ قوی اور پائیدار یہ عاطفہ ہو جاتا ہے۔ ان واقعات کی یادداشتیں تو خصوصیت کے ساتھ بہت اہم ہوتی ہیں، جن میں کہ تم نے ہمدردانہ تعاون کیا ہے۔ یہ تمام یادداشتیں اس عاطفہ کا جزو ہوتی ہیں، یا نہیں، یعنی یہ کہ یہ اس کی ترکیب میں داخل ہوتی ہیں، یا نہیں، اس کا فیصلہ آسان نہیں۔ لیکن اتنا یقینی ہے کہ اگر تم نے اس کے متعلق کوئی حکم لگایا ہے، اور کوئی خاص خیال قائم کیا ہے، مثلاً یہ کہ وہ دنیا میں بہترین شخص ہے، تو یہ خیالات اس عاطفہ کے نظام کا جزو ہوتے ہیں +

نازک شہوت[2]

اگر تمہارا یہ ہم جماعت مخالف جنس کا ہے، تو پھر یہ عاطفہ نہایت آسانی سے ملتف ہو سکتا ہے، خصوصاً اس طرح کہ دو اور ہیجانات اس معروض کے ساتھ

---

[1] Active Sympathy

[2] The Tender Passion

متلازم' یا اور دو جبلتوں کے تاثری طلبی میلانات اس عاطفہ کے نظام میں شامل ہو جاتے ہیں۔ ایک عام اور معمولی جوان عورت' یا لڑکی' کی جسمانی (اور غالباً اخلاقی بھی) کمزوری و نزاکت اس کو ایک بچہ کے مشابہ بنا دیتی ہے۔ یہ مشابہت اس طریقہ سے' جس کو ہم نے پیچھے وجدان' یا ضمنی ادراک' کہا ہے' عمل کر کے مرد میں عادۃً حفاظتی وضع اور والدینی جبلت کا ہیجان اور جذبہ' پیدا کرتی ہے۔ اس کا جی چاہتا ہے' کہ وہ اس عورت کی حفاظت کرے' آفات و بلیات سے اسے بچائے' اور اس کی مدد کرے۔

سب سے آخر میں[1] ہو سکتا ہے' کہ شہوانی ہیجان اس نظام کی توانائی میں اضافہ کرے۔ اگرچہ یہ اس نزاکت و عزت کی وجہ سے دبا رہتا ہے' جو پہلے ہی قائم ہو چکے ہیں' لیکن ہو سکتا ہے' کہ یہ تمام صورت حالات پر متسلط ہو جائے' اور ان خواہشات کا سرچشمہ بن جائے' جس سے تمام تبعی جذبات پھوٹتے ہیں' اور تصدیق و عقیدے کو اس مانوس طریقے سے معین کرے' جس کو "محبت اندھی ہوتی ہے" کے ضابطہ میں بیان کیا جاتا ہے۔

رعایتِ ذات[2] کا عاطفہ

ہم عاطفۂ محبت' اور اس کی تمام پیچیدہ' اور سب سے زیادہ ترقی یافتہ' صورتوں کو اس وقت تک بیان نہیں کر سکتے' جب تک کہ ہم رعایتِ

---

[1] یہ آخری بھی ہو سکتا ہے' اور پہلا بھی۔ وہ الفتیں اور محبتیں' جن میں شہوانی ہیجان تعلقات پیدا کرنے کے لئے دیر میں عمل شروع کرتا ہے' نہ کہ سویرے' بلاشبہ زیادہ کامیاب اور پائیدار ہوتی ہیں۔ لیکن اس سے انکار کرنا حماقت ہے' کہ بعض صورتوں میں بہترین قسم کا عاطفہ اس الفت و محبت کے ساتھ شروع ہوتا ہے' جو زیادہ تر شہوانی ہے (مصنف)

[2] The sentiment of self regard

ذات کے عاطفہ پر غور نہ کرلیں۔ یہ تمام عواطف میں سے اہم ترین ہے' بسبب اس کے کہ یہ بہت قوی ہوتا ہے' اور اس کے اعمال بہت کثیر الوقوع اور دور رس ہوتے ہیں۔

لیکن پہلے عام "شعور ذات" کے متعلق چند الفاظ کہنا ضروری ہے۔ بعض ماہرین نفسیات نے تو "شعور ذات" کو ایک عجیب و غریب چیز بنا دیا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے' کہ خود اپنے اوپر تفکر کرنے میں جو اسرار و غوامض ہیں' وہ در اصل عام تفکر' یا کسی چیز کے شعور' یا وقوف کے اسرار و غوامض ہیں۔ شعور ذات کے اسرار نئے اسرار نہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں' کہ تمام اقسام اشیا اور مسلسلاً موجود اور لعینہ ایک ہی حقائق' پر ہمارا یقین جد و جہد' کوشش' یا حصول غایات کے لئے طاقت' یا توانائی' کے خرچ کرنے' کے تجربے پر موقوف ہے۔ ہم خود اپنے آپ کو وہ ذات سمجھتے ہیں' جو جانتی ہے' جد و جہد کرتی ہے' لذت یاب اور مصیبت آزما' ہوتی ہے' یاد رکھتی ہے' اور توقع کرتی ہے۔

اس میں شبہ نہیں' کہ بچے کے ذہن میں اس ذات کا تخیل بہت ہی غیر واضح اور دھندلا ہوتا ہے۔ لیکن جلدی ہی زبان اس کی مدد کے لئے پیدا ہو جاتی ہے۔ خود اس کا اپنا نام ایک ایسا دستہ بن جاتا ہے' جس سے وہ اپنے آپ کو پکڑ سکتا ہے' اور اپنے آپ کو فاعل' جد و جہد کرنے والا' خواہش کرنے والا' انکار کرنے والا' کہنے اور سمجھنے میں آسانی پیدا کر سکتا ہے۔ وہ اپنے اعضا اور آلات کو اسی نگاہ سے دیکھتا ہے' جس سے وہ اپنے کھلونوں اور اوزاروں کو دیکھا کرتا ہے۔ لیکن وہ یہ بھی جانتا ہے' کہ یہ سب ایک خاص معنوں میں اس کی ملکیت میں ہوتے ہیں۔ وہ ان پر' اور اشیا کے مقابلے میں' جلدی تصرف حاصل کر لیتا ہے' یہ ہمیشہ اس کے پاس' اور ساتھ' رہتے ہیں۔ جو تکلیف' یا درد' اس کو ہوتا ہے' وہ ان ہی میں معلوم ہوا کرتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے یہ سب اس کے "ہوتے ہیں' نہ کہ "وہ"' یہ "میرے" ہوتے ہیں' نہ کہ "مجھ"' یعنی یہ' کہ یہ بچے کے ہاتھ پاؤں ہوتے ہیں' نہ کہ خود بچہ۔ اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے' کہ دیگر اشخاص کے ساتھ اس کو دلچسپی ہو جاتی ہے۔

کیونکہ وہ اس کی ضروریات پوری کرتے ہیں، اس کی تکلیف کو رفع کرتے ہیں، اس کے مطالبات پورے کرتے ہیں، یا اس سے انکار کر دیتے ہیں، یا اس کو اس کی سخت ترین کوششوں کے باوجود ایک خاص کام کرنے پر مجبور کرتے ہیں۔ لہٰذا یہ سب اشخاص اس کے لئے بہت حقیقی بن جاتے ہیں۔ پھر جب وہ ان پر زیادہ مناسب طریقے سے فکر کرنا، یعنی ان کے متوقع رہنا اور ان کو یاد کرنا، یا زیادہ کامیابی کے ساتھ ان کی مخالفت کرنا سیکھ جاتا ہے، تو خود اپنے اوپر اس کا تفکر اور زیادہ بامعنی ہو جاتا ہے۔

کچھ ہی دنوں کے بعد یہی اشخاص اس کو انعام، اور سزا دیتے ہیں، اس کی تعریف اور مذمت کرتے ہیں، اس کے کاموں اور اس کی باتوں کو پسند اور ناپسند کرتے ہیں، اس کی عزت، اور اس سے نفرت، کرتے ہیں، اس کو ملامت کرتے ہیں، اور اس کی ہنسی اڑاتے ہیں۔ ان تمام اثرات کا وہ مناسب اور موزوں طریقے سے جواب دیتا ہے۔ جہاں موقعہ ملتا ہے، وہ اپنی ہستی کا ثبوت دیتا ہے۔ جہاں اس کو جھکنا اور نیچا ہونا چاہیئے، وہاں وہ جھک جاتا اور نیچا ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے اندر اثبات ذات اور فروتنی و انکساری کی جبلتیں رکھتا ہے۔ پھر جس طرح وہ خود اپنی جذبی تحریکات کے معنوں کو ان رجحانات فعل کی مدد سے سمجھتا ہے جو ان تحریکات کا لازمہ ہوتے ہیں، اسی طرح وہ دوسروں کے جذبی مظاہر کی تاویل کرنا، اور ان مظاہر اور خود اپنی تحریکات، کو موزوں نام دینا بھی سیکھ جاتا ہے۔ رفتہ رفتہ اشیا حیوانات اور اشخاص کے تعلق سے، اسے اپنی قابلیتوں اور صلاحیتوں، اور اپنے نقصوں اور اپنی کمزوریوں، کا علم ہو جاتا ہے، اور وہ اپنی پسندیدگیوں اور ناپسندیدگیوں اپنے بڑے بڑے رجحانات، اپنی قوت اور کمزوری، سے بھی واقف ہو جاتا ہے۔

رفتہ رفتہ وہ دیگر اشخاص کے ان مظاہر کے لئے بہت حساس ہو جاتا ہے، جن کا تعلق خود اس کی اپنی ذات سے ہوتا ہے۔ اس کی وجہ ایک تو یہ ہے کہ یہ مظاہر آئندہ تشفیوں اور تکلیفوں پر دلالت کرتے ہیں، اور دوسری یہ کہ یہ ان تشفیوں اور تکلیفوں کو اپنے ساتھ لاتے ہیں۔ چنانچہ تعریف

واستحسان سے پیدا ہونے والی تشفی وبڑائی جو کامیابی کی تشفی میں اضافہ کرتی ہے، اور ہزیمت خوردہ اثباتِ ذات اور خودنمائی سے پیدا ہونے والی تکلیف، جو ناکامی کی تکلیف میں اضافہ کرتی ہے، اس کا لازمہ ہوتی ہیں۔ جب وہ اور بڑا ہوتا ہے، تو اسے معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی پسندیدگی، اور اخلاقی ملامت، صرف اسی شخص کے خیالات کو ظاہر نہیں کرتی، جو ان کا تحریراً، تقریراً، یا اشارۃً اظہار کرتا ہے، بلکہ یہ تمام دنیا، اور اس منتظم ہیئت اجتماعی کے خیالات کی مظہر ہیں، جو ایک مقررہ روایتی ضابطہ صواب وخطا، اور نظام ثواب وعتاب، رکھتی ہے۔ یہ ایک بڑی زبردست اور غیر معلوم طاقت ہے، جو اکثر اپنے امتناعی احکام، اپنی موہوم تہدیدات، اور اجرِ عظیم کے موہوم وعدوں کے ساتھ اس پر دباؤ ڈالتی ہے، اور جب یہ اس طرح اس پر دباؤ ڈالتی، تو فروتنی کا ہیجان اس میں پیدا ہوئے بغیر نہیں رہتا۔

سب سے آخر میں وہ ان لوگوں کی رہنموئی، اشاروں، اور ترغیبوں سے، جن کے وہ زیر اثر ہے، خود اپنے، اور اوروں کے، متعلق حکم لگانا سیکھ جاتا ہے۔ اس طرح وہ خود اپنے متعلق، اور عام کردار وسیرت کے متعلق ایک نظام عقائد وضع کر لیتا ہے۔ پھر جس طرح وہ خود اپنی فطرت کے متعلق ایک ایسا نظام عقائد تعمیر کرتا جاتا ہے، جو اثبات ذات اور فروتنی وانکساری کے دو بڑے طبعی میلانات پر مبنی ہوتا ہے، (کیونکہ یہی اس کا بڑا سرچشمہ ہیں) تو الفاظ "میں" "یا مجھ" کے معنی بھی مکمل تر ہو جاتے ہیں[1]۔

---

[1] مختصر یہ کہ یہ ذات بہت با معنی، اور میلانات کے اس قدر وسیع نظام پر مبنی، ہوتی ہے اور بہت سے متنوع تجربات کے بنا پر اس کی تعمیر ہوتی ہے۔ اب یہ امر طبعی ہے، کہ اس ذات کا تفکر، یعنی یہ "تصور" ذات اُن ماہرین نفسیات کے راستے میں رکاوٹیں پیدا کرے جن کے نزدیک "ایک تصور" احساسات اور تمثالات کا محض مجموعہ ہوتا ہے۔ اس عقیدہ کی لغویت اس وقت ظاہر ہوتی ہے، جب ہم سے کہا جاتا ہے کہ "تیری ماں" یا "تیری بیوی" کے الفاظ کے معنی تمثالات کے ایک مجموعہ پر مشتمل ہوتے ہیں (بقیہ صفحہ آئندہ)

اس طرح غیر معمولی وسعت اور پیچیدگی کا نظام میلانات اس شے، یعنی "میں"، کی نمایندگی ذہنی ساخت میں کرتا ہے۔ پھر یہ نظام اس قسم کا ہے جو اُن کثیر التعداد گزشتہ واقعات و اشیا کے ساتھ متلازم ہوا کرتا ہے جن کا زمان و مکان میں ایک کم و بیش معین مقام ہے۔ پھر چونکہ اس نظام کے طبعی میلانات ہر اجتماعی میل جول کے وقت اکثر کارفرما ہوتے ہیں، یہ میل جول واقعی حقیقی ہو یا محض خیالی و وہمی لہذا یہ حد درجہ حساس بن جاتے ہیں، اور کثرتِ وقوع کی وجہ سے زیادہ مضبوط اور قوی ہو جاتے ہیں۔ یہی رعایتِ ذات کا عاطفہ ہے۔ عام اور معمولی اشخاص میں اس عاطفہ کے دو بڑے رجحانات، یعنی اثباتِ ذات اور فروتنی، کے ہیجانات، بالکل متوازن ہوتے ہیں۔ اس صورت میں یہ عاطفہ احترام ذات کہلاتا ہے۔ جب اثبات ذات کا رجحان غالب ہوتا ہے، اور وہ کم و بیش انفعالی صورت اختیار کرتا ہے، جس میں خود اپنی ذات کی فوقیتوں پر تفکر سے اس رجحان کی تشفی ہو جاتی ہے، اور دوسروں کے منہ سے تعریفی اور خوشامدانہ الفاظ یہ حقیقی ہوں، یا خیالی سننے سے پیدا ہونے والی بڑائی لذت آفریں ہوتی ہے، تو ہم اس عاطفہ کو "غرور" کہتے ہیں۔ جب وہ (وہمی یا حقیقی) فوقیتیں جن سے اس رجحان کی تشفی ہوتی ہے، کم عیار اور معمولی ہوں، یا صرف جسم سے تعلق رکھتی ہوں، تو اس کو "خود بینی" کہا جاتا ہے۔ جب یہ ہیجان بہت زیادہ فعال ہو جاتا ہے، اور ہر روز یہ اور زیادہ آدمیوں کی طرف سے استحسان، احترام، عزت، خوشامد اور فرمانبرداری کا طالب ہوتا ہے، اور کسی طرح یہ سیر نہیں ہوتا، تو پھر یہ عاطفہ "بلند نظری" کا نام پاتا ہے۔ اس کو "ارادۂ طاقت"[۱] بھی کہتے ہیں۔ اس کی انتہائی صورت "جنونِ کبیر"[۲] کہلاتی ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) پھر جب ہم اس کا اطلاق پیچیدہ ترین "معنوں"، یعنی لفظ "میں خود" کے معنی پر کرتے ہیں، تب تو یہ از خود ختم ہو جاتا ہے۔ (مصنف)

[۱] Will-to-power

[۲] Megalomania

رعایتِ ذات کی توسیع

اب ہم کو دیکھنا یہ ہے کہ رعایتِ ذات کی خواہشات اور اس کے ہیجانات کس طرح حقیقی جسمانی و ذہنی ذات سے متجاوز ہو کر وسعت پذیر ہوتے ہیں۔ ہمارے کپڑے ہماری اس صورت کو زیادہ تر معین کرتے ہیں، جو اوروں کی نظروں میں ہماری ہوتی ہے، اور یہی بالعموم ایک حد تک ہماری شخصیت کا اظہار کرتے ہیں۔ لہذا یہ بہت جلد لوگوں کی نظروں میں آجاتے ہیں۔ وہ ان کی تعریف کرتے ہیں، ان کو پسند کرتے ہیں، ان کی پر مذاق اڑاتے ہیں، ان کو برا کہتے ہیں، یا ناپسند کرتے ہیں۔ ہم میں سے اکثر اس حیثیت سے بہت حساس ہوتے ہیں۔ ہم اپنے کپڑوں کے متعلق ان آرا کے ردعمل میں وہی جواب دیتے ہیں، جو اپنی حقیقی ذاتوں کے متعلق دوسروں کی آرا کا دیا کرتے ہیں۔ چنانچہ اگر دوسرے لوگ ہمارے کپڑوں کو اچھا کہتے اور پسند کرتے ہیں، تو ہم خوش ہوتے ہیں اور "پھول جاتے" ہیں۔ اگر دوسرے لوگ ان کو ناپسند کرتے ہیں، یا ان سے نفرت کرتے ہیں، تو پھر ہم کو ہزیمت خوردہ خواہش کی تکلیف، یا اثباتِ ذات اور فروتنی و انکسار کے اس غیر متوازن اور اس لئے ناخوشگوار مجموعے کا تجربہ ہوتا ہے، جسے "سراسیمگی"[1] کہا جاتا ہے۔ یہاں بھی وہ فرد گویا تمام دنیا کی ترجمانی کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم میں سے اکثروں کے لئے مروجہ فیشن کی پابندی جمعیتِ خاطر کی شرطِ اولین بن جاتی ہے۔

پھر ہمارے ہاتھوں اور دماغوں کے کام، مثلاً مکان، تصویر، تصنیف، یا سجا ہوا کمرہ وغیرہ پر بھی دوسرے لوگ وہ حکم لگاتے ہیں، جن کا ہم پر اتنا ہی اثر ہوتا ہے، جتنا کہ ہماری شخصیت پر ان کے حکم کا۔ اس کے علاوہ وہ ہمارے تمام مملوکات پر بھی اسی طرح حکم لگایا جاتا ہے، بشرطیکہ ہم نے بذاتِ خود ان کو منتخب یا جمع کیا ہو، یا کسی اور طرح ہم نے ان میں اپنی شخصیت کا اظہار کیا ہو۔ اسی واسطے

---

[1] Embarrassment

رعایت ذات کا عاطفہ اس قسم کے تمام ان احکام وخیالات کے لئے حساس ہوتا ہے، جس کو دوسرے لوگ ظاہر کرتے ہیں۔ اسی حقیقت نفس الامر کو بعض اوقات اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ یہ تمام اشیا وسیع تر ذات کا حصہ بن جاتی ہیں، یا خود ہمارے ہم معنی ہو جاتی ہیں۔

ایک شخص کا خاندان (اور خصوصاً اس کے بچے) اور وہ جماعتیں، جن کا وہ رکن ہے، مثلاً اس کا مدرسہ، اس کا کالج، اس کا شہر، اس کا پیشہ اور اس کی قوم، وہ اہم ترین اشیا ہیں، جن تک اس کی رعایت ذات پھیل سکتی ہے۔ ان اشیاء میں سے ہر ایک انفرادی، یا مجموعی، شئے کے لئے وہ ایک خاص عاطفہ قائم کر سکتا ہے۔ لیکن ہر صورت میں یہ شخص، یا جماعت، اس کی وسیع تر ذات کا جزو ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ وہ خود اس کے ساتھ، اور یہ اس کے ساتھ، متحد ہو جاتی ہے، گویا "من تو شدم تو من شدی" کا نقشہ ہوتا ہے۔ پھر یہ اتحاد صرف یہی نہیں، کہ اس کے ذہن میں ہوتا ہو، بلکہ تمام دنیا اس کو ایسا ہی سمجھتی ہے۔ اسی وجہ سے یہ بھی اس کے رعایت ذات کے عاطفہ کا معروض بن جاتی ہے۔ لہذا کہا جا سکتا ہے، کہ اس قسم کی ہر شئے کے لئے وہ ایک مرکب عاطفہ قائم کرتا ہے[۱]۔ یہ قول سب سے زیادہ بداہتہً، اور عام طور پر ہر شخص کے بچوں پر صادق آتا ہے۔ یہ عاطفہ، محبت، جو خالص ترین صورت میں "بے غرضانہ" یعنی اخواتی، ہوتا ہے، اور جس کا اعلی ہیجان یہ ہوتا ہے، کہ محبوب کی حفاظت اور پرورش، کی جائے، رعایت ذات کے اپنے معروض تک پھیل جانے سے ملتف ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ دنیا بالکل بجا طور پر بچے کو والدین کا مظہر سمجھتی ہے۔ لہذا بچے کی خوبیوں پر والدین کو فخر ہوتا ہے، اور اس کی برائیوں سے ان کو شرم آتی ہے، اور تکلیف ہوتی ہے۔ جو محبت

---

[۱] ۔ یہ ایک ایغوئی اخوانی عاطفہ ہوتا ہے، جو رعایت ذات کی قسم بھی ہے، اور اس شئے کی محبت کی بھی۔ رعایت ذات کی یہ توسیعات حیات اجتماعی، اور اجتماعی نفسیات کے لئے بہت اہم ہوتی ہیں۔ اس کو میں نے اپنی کتاب "Group Mind" میں واضح کیا ہے۔ (مصنف)

والدین کو اپنے بچوں سے ہوتی ہے، اس میں یہ ایغوی اور اخوانی اجزائے ترکیبی مختلف درجوں میں ہوتے ہیں۔

اس سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ عاطفہ محبت بالعموم کس قدر پیچیدہ اور ملتف ہو جاتا ہے کیونکہ محبت کرنے والے کا عاطفہ بھی اسی طرح ملتف ہو جاسکتا ہے، حالانکہ یہ پہلے ہی سے بہت ملتف ہوتا ہے۔ یہ صورت اس وقت خصوصیت کے ساتھ پیدا ہوتی ہے، جب اس کا محبوب اس کی بیوی بن جائے، جو اس کے نصب العینوں کا منتخب مجسمہ، اور بقول متقدمین اس کی عزت و آبرو کی پاسبان ہوتی ہے۔ بعض ملکوں میں ایک شخص کا اپنی خادمہ سے محبت کرنا کوئی غیر معمولی بات نہیں سمجھا جاتا، لیکن اپنے احترام ذات کو اپنی بیوی تک وسعت دینا غیر معمولی سمجھا جاتا ہے۔ ان ملکوں میں اس طرز عمل کا اتباع داخلی تنازعات کی تحریک کے ہم معنی ہے اور یہ بعض اوقات ہلاکت خیز ثابت ہوتا ہے۔

محاورۂ عام میں لفظ "محبت" کا استعمال کچھ بہت معین نہیں۔ اس کے دو ابہامات تو خاص کر قابل غور ہیں۔ محاورۂ عام عاطفہ محبت اور ان جذبی تحریکات میں واضح طور پر فرق نہیں کرتا جن کو یہ "محبت" کہتا ہے۔ میرے نزدیک یہ بالکل واضح ہے کہ یہ ہر اس جذبی تحریک کو "محبت" کا نام دیتا ہے، جس میں "نازک جذبے" کی کیفیت پائی جاتی ہے[۱]۔

---

[۱]۔ یہ ابہام، اور یہ واقعہ (جس کو یہاں بیان کیا گیا ہے) اس نفیس پرانے جملہ سے واضح ہوتے ہیں، کہ "جس طرح باپ اپنے بچوں پر رحم کھاتا ہے، اسی طرح خدا ان لوگوں پر رحم کھاتا ہے، جو اس سے ڈرتے ہیں"۔ نازک جذبے کے اس عنصر کو شوپنہائر نے "محبت آمیز مہربانی" (Loving Kindness) کہا ہے۔ یہی نازک جذبہ اور پرورش، مدد، اور حفاظت کرنے کا اس کا ہیجان، رحم، شکر گزاری، احترام، حزن، اور اس چیز میں شامل ہوتے ہیں جسے عرف عام میں "ہمدردی" کہا جاتا ہے، اور یہی خیرات، مہربانی، احسان، رحم اور حب انسان کی سی صفات کی کارکن اصل ہیں۔ شوپنہائر کے نزدیک یہ تمام اخوانیت، اور اس لئے تمام اخلاقیات کی اصلی بنا ہے، کیونکہ فطرت انسانی کا یہی، اور صرف یہی (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

ثانیاً۔ محاورۂ عام اور فکرِ عام کا ایک رجحان یہ ہے کہ یہ تمام اُن اشیا کو جو ہر اً متشابہ سمجھتے ہیں جن کا ایک ہی نام ہوتا ہے۔ اسی رجحان کی وجہ سے یہ عواطف کے ان تنوعات کو تسلیم کرنے سے قاصر رہتے ہیں، جن سب کو صحیح معنوں میں "محبت" کہا جا سکتا ہے۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں، کہ ماں کو اپنے بچے سے محبت ہوتی ہے۔ اس قول سے ایک ایسا عاطفہ مدلول ہوتا ہے جو بالکل معیّن قسم کا ہے، اور جو ہر مثال میں ایک ہی ہوا کرتا ہے۔ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ یہ جملہ کلیۃً ناجائز اور غیر مباح نہیں، کیونکہ اس میں محبت کی وہ قسمیں متضمن ہے، جس میں نازک حفاظتی ہیجان باقی تمام اجزا و عناصر پر بے انتہا غالب ہوتا ہے۔ لیکن ہم کو یہ بھی ماننا پڑتا ہے کہ ہر شے کے لئے ہر عاطفہ بے نظیر اور لاثانی ہوتا ہے، یہاں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) صحیح معنوں میں اخوانی عنصر ہے۔ اس کے بغیر ممکن ہے کہ ایک شخص "حکم اطلاقی" کی پیروی کرنا سیکھ جائے، اور فرض کا بندہ بن جائے، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ اس جماعت کے لئے دیانتدار، منصف مزاج، اور وفادار ہو جس کے ساتھ اس نے اپنے آپ کو متحد کیا ہے، لیکن اس کا عدل اس کے رحم سے متاثر نہ ہوگا، اس کی دیانتداری بہترین حکمت عملی کی دیانتداری نہ ہوگی، اور اس کی وفاداری اس کو اس بات کی ترغیب نہ دے گی کہ وہ اپنے منافع کو اپنے ابنائے جنس کے منافع کے لئے ملتوی کر دے۔ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ شوپنھائر نے پہلے تو تمام کلبیہ اور نقلی علماء کے خلاف انسان کے اس اخوانی عنصر کی حمایت کی، اور بعد میں اپنے نفسیاتی نقطۂ نظر سے صحیح بیان کو ان واقعات کی دور از کار مابعد الطبیعیاتی توجیہ سے تباہ کر دیا۔ بجائے اس کے کہ وہ فطرت انسانی کے اس اخوانی عنصر کو اس والدینی ہیجان کے ہم معنی کہتا ہے، جو اعلیٰ حیوانات میں اس قدر قوی ہوتا ہے، اور جس کو میں نے نیچر کی بہترین اختراع کہا ہے، اس وجہ سے کہ نسل انسانی کا اعلیٰ نشو و نما اسی، اور صرف اسی، کی بدولت ممکن ہوا ہے، اس نے اخوانیت کی حقیقت کی حمایت و وکالت کو مابعد الطبیعیاتی توجیہ سے باطل ٹھیرایا۔ اس نے اس کی توجیہ اس طرح کی، کہ جب ہم اپنے کسی ہم جنس شخص کے لئے کچھ کام کرنا چاہتے ہیں، تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ہم غیر شعوری طور پر اس بات سے واقف ہیں، کہ تمام جاندار مخلوقات فی الواقع ایک ہی ہستی ہیں۔ (دیکھو اس کی کتاب "The Basis of Morals") (مصنف)

تک کہ بہت سے بچوں کی ماں بھی اپنے مختلف بچوں سے مختلف محبت رکھتی ہے۔ اس کی بہترین توضیح اس حالت سے ہوتی ہے جب ہم ایک ہوشیار ذہین اور کامیاب بیٹے سے ماں کی محبت کا مقابلہ ایک دائم المریض لنگڑی لولی اور شائد ذہناً ناقص لڑکی سے اس کی خالصتہً نازک اخوانی محبت سے کرتے ہیں۔

علہ۔ اب میں فرائڈ کے اس مروجہ عقیدے پر تفصیلی تنقید کو اور زیادہ ملتوی نہ کروں گا کہ تمام محبت جنسی ہوتی ہے۔ میں اس سے انکار اس لئے نہیں کرتا کہ یہ میری "حس اخلاقی" کو مجروح کرتا ہے، بلکہ صرف اس وجہ سے کہ یہ بداہتہً غلط ہے اور ایسے ضمنی استدلال پر مبنی ہے جو بداہتہً مغالطہ آمیز ہے۔ بڑا مغالطہ فطرت انسانی کا وہی رجحان ہے جس کی طرف ہم اوپر اشارہ کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ یہ تمام ان اشیا کو جوہراً مشابہ سمجھتی ہے جو ایک ہی نام رکھتی ہیں۔ دوسرا مغالطہ یہ ہے کہ چونکہ بچہ جنسی جبلت کی وساطت سے پیدا ہوتا ہے، لہٰذا اس کے ساتھ والدین کی تمام دلچسپی جنسی الاصل ہوتی ہے۔ ان مغالطات کی تائید چند اور غلط بیانات سے کی جاتی ہے، مثلاً یہ کہ ماں اور بیٹے کی محبت ہمیشہ یا بالعموم قوی تر ہوتی ہے، بہ نسبت ماں اور بیٹی کے محبت کے۔ اسی طرح باپ اور بیٹی کی محبت ہمیشہ یا بالعموم، باپ اور بیٹے کی محبت کے مقابلہ میں، قوی تر ہوا کرتی ہے۔ یعنی اختلاف جنس کے ساتھ محبت بھی قوی ہوتی ہے۔ پھر یہ بھی کہا جاتا ہے کہ تمام انسانی تعلقات یا تو ایک ہی جنس کے افراد کے مابین ہوتے ہیں، یا مختلف جنس کے افراد کے مابین۔ لہٰذا تمام تعلقات انسانی جنسی (شہوانی) ہوتے ہیں، اور اس سے انکار کرنا کہ اپنے باپ، اپنی دادی، یا نانی یا کم عمر بیٹی، یا اپنے پوتے یا نواسے سے تمہاری محبت جنسی (شہوانی) نہیں محض اپنی عفت کا دکھلاوا ہے (جو اپنے اقربا کے ساتھ زناکاری کی دبی ہوئی خواہش کا نتیجہ ہے)۔ جس طریقہ سے یہ "دلائل" قبول کئے جاتے (اور زیادہ تر ضمناً) دہرائے جاتے ہیں، وہ بصیرت انسانی کی قابل افسوس مثال ہے۔ احساسی نفسیات، جو ایسی فرسودہ بنیادوں پر قائم ہے، اُن کتابوں کی بکری کا باعث ہوتی ہے، جن میں یہ عقیدہ بڑے زور شور سے بیان کیا جاتا ہے۔ لیکن میں نہیں کہہ سکتا کہ اس قسم کی نفسیات کے ساتھ عوام کی روز افزوں دلچسپی پر ہم کو کہاں تک خوش ہونا چاہیئے۔ فرائڈ کے شاگردوں کے ساتھ تو بحث کرنے کی کوشش ہی فضول ہے۔ وہ اصل میں (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

نہ صرف اپنی خاص ذات کے تعلق سے، بلکہ اُن اشیا کے تعلق سے بھی جو ہماری "وسیع تر ذات میں شامل" ہو جاتی ہیں، یا زیادہ صحت کے خیال سے یوں کہو کہ جن تک رعایتِ ذات کا عاطفہ پھیل جاتا ہے، ہم جماعت کی مجموعی آواز اور رائے عامہ کے لئے بہت حساس ہو جاتے ہیں۔ اس سے بحث نہیں کہ یہ آواز کس طریقہ سے ظاہر ہوئی ہے، اور نہ اس سے مطلب ہے کہ یہ عاطفہ غرور کا ہے، خود بینی کا ہے، بلند نظری کا ہے، بیجا انکساری و عاجزی کا ہے، یا ایک متوازن احترام ذات کا ہے، یا کسی اور صورت کا۔ عاطفہ کا کسی صورت میں ہونا ہی یہ معنی رکھتا ہے کہ ہم رائے عامہ کے لئے حساس ہیں، کیونکہ عاطفہ کے وہ اساسی ہیجانات نہ صرف تفکر ذات سے، بلکہ دیگر اشخاص کے اُن خیالات سے بھی ہیجان ہو جاتے ہیں، جو وہ ہماری نسبت رکھتے ہیں۔ یہ ابتداءً اور اپنی سادہ ترین اور خام ترین صورت میں، دوسرے اشخاص کے جواب میں رد اعمال کی صورت رکھتے ہیں۔ یہ اصلاً اجتماعی ہوتے ہیں۔ لہٰذا یہ فرض کرنا، جیسا کہ بعض مصنفین نے کیا ہے، ایک سنگین غلطی ہے کہ رعایتِ ذات کے رجحانات

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ایک "پیر کا مرید" ہے، نہ کہ سائنس کا ماہر، اور تمام معتقد مند "مریدوں" کی طرح وہ بھی عقل کے تیروں سے زخمی نہیں ہو سکتا، ہاں اگر وہ غیر معمولی طور پر کشادہ دل ہے، تب تو تم اس سے قبلوا سکتے ہو، کہ جنسی عقیدہ کی اس کی حمایت و وکالت مغالطوں سے پر ہے لیکن آخر میں پہنچ کر وہ یہ کہ کر تمہارے تمام دلائل پر پانی پھیر دے گا کہ فرائڈ نے "جنسی" (شہوانی) کے لفظ کو عام معنوں میں استعمال نہیں کیا ہے۔ لیکن نہ تو یہ شخص، اور نہ خود پروفیسر فرائڈ تمہیں بتائے گا، کہ اس نے اس کو کن خاص معنوں میں استعمال کیا ہے۔ فرائڈ کی استدلال زیادہ تر ایک عجیب و غریب عمل ہوا کرتا ہے، کہ جس کے لئے "ترغیب بالکنایہ" Persuation by innuendo بہترین نام ہے۔ فرائڈ کے متعلق جو کچھ میں نے اوپر لکھا ہے اس سے یہ فرض نہ کر لینا چاہئے کہ میں فرائڈ کی اُن خدمات کا منکر ہوں جو اس نے نفسیات کی کی ہیں۔ میں ان کا اعتراف کرنا باعث فخر سمجھتا ہوں۔ فرائڈ کی ان خدمات کی توضیح میں نے اس کتاب کے حصۂ دوم میں بالتفصیل کی ہے۔ مصنف)

اور رائے عامہ' یا ہمارے متعلق سوسائٹی کے فیصلہ کی رعایت دو مختلف چیزیں ہیں۔ پروفیسر اے' جی' ٹینسلے[1] نے اس عام غلطی کو سب سے زیادہ صراحت کے ساتھ ترقی دی ہے۔ یہ ہر اس مقام پر لفظ "مولف" استعمال کرتا ہے جہاں میں لفظ "عاطفہ" استعمال کرتا۔ اور اس طرح بیان کرتا ہے کہ ہم کو ہر عام اور معمولی شخص میں تین بڑے عالمگیر "مولفات" ماننے پڑتے ہیں۔ یہ مولفات ان مختلف و متعدد چھوٹے چھوٹے مولفات کے علاوہ ہیں جو کم و بیش ہر شخص کے لئے مخصوص ہوتے ہیں۔ ان تینوں کو وہ علی الترتیب "الغیو مولف"[2] "غولی مولف"[3]، اور "جنسی مولف"[4]، کہتا ہے۔ پہلے دو پر وہ اس طرح بحث کرتا ہے' گویا یہ دونوں ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں' اور ان کے دوائر عمل و اثر بھی الگ الگ ہیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ مسٹر ٹینسلے نے اس غلطی کا ارتکاب مسٹر ڈبلو ٹراٹر[5] کی نفیس' لیکن "غیر علمی" کتاب' یعنی "غول کی جبلتیں"[6] کے ترغیبی اثر سے کیا ہے۔ اس کتاب میں تمام اجتماعی مظاہر' اور خصوصاً فرد پر جماعت کے اثرات' کی توجیہ 'غولی جبلت'[7] کے لفظ سے کی ہے۔ میں نے باب پنجم میں تسلیم کیا ہے کہ نوع انسانی میں "غولی جبلت"[8] ہوتی ہے' اور یہ کہ قوم اثبات ذات اور فروتنی کے ہیجانات

---

[1] A. G. Tansley ' دیکھو اس کتاب " The New Psychology "
اس غلطی سے قطع نظر کر لینے کے بعد یہ کتاب نہایت عمدہ ہے۔ (مصنف)

[2] " Ego complex "

[3] " Herd Complex "

[4] Sex complex

[5] Mr. W. Trotter

[6] The Instinct of the Herd

[7] Herd instinct

[8] Gregarious instict

غالباً غولی رجحان کے ماتحت اکتساب کرتی ہے۔ میں یہ بھی مانتا ہوں کہ جو مضبوط گرفت سوسائٹی کی ہم پر ہوتی ہے، اس میں غولی جبلت کو بہت دخل ہوتا ہے۔ اس کی صورت کچھ ایسی ہوتی ہے:۔ انسانی سطح پر غولی جبلت کا ہیجان نہ صرف دیگر انسانوں کی مقاربت، بلکہ ان کے ساتھ تعامل کی بھی خواہش بن جاتا ہے، کیونکہ اس غولی ہیجان کی پوری طرح تشفی صرف اسی حالت میں ہو سکتی ہے۔ وحشی انسانوں کی سطح پر یہ تشفی صرف اس طرح حاصل ہوتی ہے کہ فرد جسماً غول میں شریک ہو جائے، کیونکہ اس طرح ابتدائی ہمدردانہ رجحانات تمام افرادِ غول میں جذبے کی یکسانیت کا باعث ہوتے ہیں۔ اعلیٰ تر اور تخیلی سطح پر اشتراکِ جذبہ کی یہ خواہش وہ صورت اختیار کر لیتی ہے، جس کو میں نے "اصولِ فعلی ہمدردی" کہا ہے۔ یعنی یہ، کہ اس کی وجہ سے ہم میں ان لوگوں کے ساتھ جذبی یکسانیت کی خواہش پیدا ہوتی ہے، کہ جو ہمارے ہم جماعت ہیں۔ جب تک کہ ہم کو یہ محسوس ہوتا رہتا ہے، کہ کسی نہ کسی حیثیت سے ہماری جذبی حالت، ہماری جماعت، یا ہمارے اجتماعی دائرے کی جذبی حالت سے، بہت مختلف ہے، اس وقت تک ہم کو ایک طرح کی بےچینی اور بےاطمینانی سی رہتی ہے۔ جن معاملات میں کہ ہماری سوسائٹی (جس میں اُن چھوٹی جماعتوں کو بھی شامل سمجھنا چاہیے، جس کے ہم رکن ہیں) غیر مشتبہ طور پر ایک مشترک جذبی حالت کا اظہار کرتی ہے، مثلاً عام اخلاقیات کے مبادی و اصول کے معاملے میں، ان میں اپنے ابنائے جنس کے ساتھ یکسانیت پیدا کرنے کی یہ خواہش اپنی پوری قوت کے ساتھ کام کرتی ہے، اور اگر ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ہم میں یہ یکسانیت پیدا نہیں ہوئی، تو ایک پائیدار اور مستقل بےچینی و بےاطمینانی سے ہمارا بچنا محال ہو جاتا ہے[1]۔ اس معاوضانہ طریقہ سے غول

---

[1] اس کی بہترین مثالیں شاذ ان عالی دماغ لوگوں میں ملتی ہیں، جن کا فیصلہ ہے کہ وہ شادی و نکاح کے معاملے میں اپنی سوسائٹی کے رسم و رواج، اور اس کی اخلاقی شریعت، کی مخالفت میں بالکل حق بجانب ہیں (مصنف)

غولی جبلت کا ہیجان رعایتِ ذات کے نظام میں عمل کرتا ہے۔ اس طرح اس جبلت کا طبعی ہیلان اس عاطفہ کا جزو لاینفک بن جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ رعایتِ ذات کے عاطفہ کا معروض ہمیشہ "ذات معہ اپنے ماحول کے" ہوتا ہے، نہ کہ وہ ذات، جو منفرداً و منفصلاً ذہن میں آتی ہے۔ یہی قول ان لوگوں پر بھی صادق آتا ہے جو اپنے آپ میں جماعت کے ساتھ وفاداری یعنی کسی خاص جماعت کے ساتھ تعلق کے عاطفہ، کو ترقی نہیں دے سکتے۔ لیکن ایک عام اور معمولی بچہ، جو ایک کافی خوش اسلوب خاندان میں بڑھا اور پلا ہے، اپنے خاندان کے ساتھ وفاداری کے کسی ایسے عاطفہ کو ترقی دینے سے قاصر نہیں رہ سکتا ہے۔ یہی عاطفہ بعد میں چل کر ان بڑی جماعتوں کے لئے ایسے ہی عواطف کی ترقی کا راستہ صاف کرتا ہے، جن کا ہر بالغ عمر شخص رکن ہوا کرتا ہے۔ پھر جب ایک شخص ایک ایسی قوم کا فرد ہو، جو قابلِ فخر تاریخ اور دنیا میں ایک اعلیٰ مقام رکھتی ہے، تو وہ پھر وہ اس حاوی الکل جماعت کے لئے وفاداری کے عاطفہ کو ترقی دینے سے بھی قاصر نہ رہے گا۔ یہ عاطفہ حبِ وطن کا عاطفہ ہوگا۔ حبِ وطن کے عاطفہ میں ہوسکتا ہے کہ حفاظتی ہیجان اور تارک جذبے کی اہمیت اس قدر ماتحتی ہو کہ یہ محبت نہ کہا جاسکے۔ لیکن اس حالت میں بھی حبِ وطن ایک قوی اور کارکن جزو ہوتا ہے کیونکہ یہ وسیع رعایتِ ذات کی ایک صورت ہے اور ایک معنوں میں یہ چھوٹی چھوٹی جماعتوں کے ساتھ انسان کی تمام وفاداریوں کا مجموعہ ہے۔ یعنی یہ کہ یہ اُن تمام جماعتی عواطف کے نظام کا سرتاج ہے جو اپنی طاقت کا کچھ حصہ اس بڑی شئے، یعنی قوم، کے عاطفہ کو بخشتے ہیں، اور عام طور پر یہ سمجھا یہ جاتا ہے کہ یہ اُن تمام چھوٹی چھوٹی اشیا (جماعتوں) کو شامل ہے، اور ان کی محافظ ہے[1]

مختصر یہ کہ یہ جماعتی عواطف جو ہر آ رعایتِ ذات کے جماعت

---

[1] جماعتی عواطف کی اہمیت پر تفصیلی بحث میں نے اپنی کتاب The Group Mind میں کیا ہے (مصنف)

کے پھیل جانے کو متضمن ہوتے ہیں، اور اس طرح یہ ذہن میں اس گہرے تعلق کو اور مضبوط کرتے ہیں، جس کی وجہ سے ذات پر اس کے اجتماعی ماحول سے علیحدہ تفکر ناممکن ہو جاتا ہے۔ یہ ایک اساسی اہمیت کا واقعہ ہے، جس کو وہ لوگ نظر انداز کرتے، اور جس سے وہ ضمناً انکار کرتے ہیں، جو سر اسپنسلے اور ٹراٹر کی طرح "انیوی مولف" کو ایک چیز سمجھتے ہیں، اور "غولی مولف" کو دوسری۔

رعایت ذات کے عاطفہ، اور اس کی بے تعداد پیچیدگیوں کے اس خاکہ سے معلوم ہوا ہوگا، کہ ایک عام اور معمولی بالغ عمر شخص میں اس عاطفہ کے اساسی ہیجانات یعنی اثبات ذات اور فروتنی کے ہیجانات، جو حیات جبلی کی سطح پر نسبتۃً کمزور ہوتے ہیں، اور جن کا عمل نادر الوقوع ہوتا ہے، حد درجہ حساس، قوی اور حاوی الکل ہو جاتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ بہت سے مختلف طریقوں سے ان میں تہیج پیدا ہوتا ہے، اور اس طرح تقریباً استمراری فعلیت کی بناء پر ان کی تقویت ہوتی ہے۔ اس سے ہم کو یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے، کہ یہ ہیجانات ہماری شخصیت کے غالب عناصر اور ہمارے شدید ترین آلام اور شدید ترین اور پائیدار ترین تشفیوں، کا سرچشمہ کیوں بن جاتے ہیں۔ اسی سے ہم اس بات کی بھی توجیہ کر سکتے ہیں، کہ بے عزتی اور اجتماعی جلا وطنی کیوں سخت ترین سزائیں ہیں، اور اجتماعی مدح و تعریف کیوں سب سے زیادہ قیمتی اجر اور ہماری خواہش کی محبوب ترین اور پائیدار ترین غایت ہے۔ کہا جاتا ہے کہ بعض وحشیوں نے صرف بے عزتی کی وجہ سے اپنی جان دیدی ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ متمدن و مہذب اشخاص نے موت کو بے عزتی و ذلت پر ترجیح دی ہے، اور یہ بعض نے اپنے ابنائے جنس کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے اپنے تمام منافع قربان کر دیے ہیں[۱]۔ اسی سے ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ تمدن کی تمام سطحات پر انتقام کی خواہش

---

[۱]۔ اس سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے، کہ ادیب و صناع بالعموم کیوں اس قدر حساس ہوتا ہے، کہ معمولی سی مخالفانہ تنقید سے دن کی چین اور رات کا آرام اپنے اوپر حرام کر لیتا ہے، اور ذرا سی تعریف سے "پھول کر کپا" ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ یہ لوگ اپنی (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

فعلِ انسانی کا نہایت قوی اور مواظب محرک رہی ہے۔ اس خواہش کے ساتھ ایک الم آگین جذبی تحریک بھی ہوتی ہے، جسے بعض اوقات "جذبۂ انتقام" کہتے ہیں۔ یہ جذبہ محض غصہ کا جذبہ ہی نہیں ہوتا، بلکہ اس میں یہ غصہ ہزیمت خوردہ احساسِ ذات، اور شائد خوف، کی ملاوٹ سے الم آگین ہو جاتا ہے، یا انتقام کی یہ خواہش، معہ جذبۂ انتقام کے دراصل یہ خواہش ہے، کہ دشمن کے برابر ہو جائیں۔ یہ رعایتِ ذات کے عاطفہ کا نتیجہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) بہترین قوتیں اس کام میں صرف کرتے ہیں، جس سے مقصود یہ ہوتا ہے، کہ ابنائے جنس سے تعریف کا خراج وصول کریں، جس کی قیمت صرف عوام کی تعریف و تحسین سے معین ہو سکتی ہے۔ "شجار" انجینیر، یا ماہر کیمیا، کی تشفی صرف یہ معلوم کر لینے سے ہو سکتی ہے، کہ اس کے ہاتھوں اور دماغ کی پیداوار اس وقت اس کے ابنائے جنس کے استعمال میں ہے، اور یہ کہ اس سے ان کی صلاح و فلاح میں ترقی ہو رہی ہے، اگرچہ وہ بخوبی جانتا ہے، کہ اس کے ابنائے جنس اس بات سے بالکل ناواقف ہیں کہ اس چیز کے بنانے میں اس کا کیا حصہ ہے۔ لیکن اگر عوام کسی ادیب، یا صناع، کے کام میں دلچسپی نہیں لیتے، تو اس کی تسلی اس امید سے ہو جاتی ہے، کہ "شہرتِ شعرم بہ گیتی بعد من خواہد شدن"۔ وہ کونسا مصنف ہے، کہ جس نے اپنی تصنیف پر مخالفانہ تنقید پڑھی ہو، اور پھر رات کو آرام سے سویا ہو؟ یا اس کی تعریف و تحسین پڑھی ہو، اور پھر خود اپنی تعریف سے وہ محجوب نہیں ہوا؟ اسی سے ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ "بلند نظری" کو "عالی دماغوں کی آخری کمزوری" کیوں کہا جاتا ہے۔ اس محرک یعنی اثباتِ ذات کے ہیجان کی بے انتہا قوت اور تخیلی وسعت، کا بہترین اندازہ ان شاق محنتوں سے ہوتا ہے، جو ہم اپنے اخلاف میں شہرت حاصل کرنے کی خواہش کو پورا کرنے کے لئے کیا کرتے ہیں۔ اگر قارئین سمجھتے ہوں، کہ میں حیاتِ انسانی میں اس ہیجان کی اہمیت میں مبالغہ کر رہا ہوں، تو ان کو مسٹر لٹن سٹریچی کی کتاب "Eminent Victorians" کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ اس کے مطالعہ سے ان کو معلوم ہو سکتا ہے، کہ نہایت پرہیزگار اور نیک نیت اشخاص میں بھی یہ متلون ہیجان نہایت نفاست اور خاموشی سے فعل کی تقویت کا باعث ہوتا ہے۔ یہی بڑے بڑے کاموں میں جان ڈالتا ہے، اور نہایت قابلِ تعریف اور اغوائی محرکات کو گدلا کرتا ہے۔ پھر قارئین کو اس مقولہ پر بھی غور کرنا چاہئے، کہ "دوزخ میں کوئی ایسی چیز نہیں، جیسی کہ وہ عورت ہوتی ہے، کہ جس سے نفرت کی جا رہی ہے" (مصنف)

ہوتی ہے اور اس کی تحریک محض ضرر یا حملہ یا مزاحمت سے نہیں ہوتی بلکہ اس ضرر سے ہوتی ہے کہ جس کے ساتھ سب و شتم بھی ہو یعنی اس ضرر سے ہوتی ہے جس کی وجہ سے ہم خود اپنی اور دنیا کی آنکھوں میں ذلیل ہو جاتے ہیں +

اخلاقی عواطف

معلّمینِ اخلاق نے اخلاقی عواطف پر صفحوں کے صفحے کالے کئے ہیں لیکن اپنی بے ہودہ اور عامیانہ اصطلاحات اور نفسیات سے ناواقفیت کی وجہ سے وہ ان پر روشنی ڈالنے میں کامیاب نہیں ہوئے۔ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اخلاقی عواطف حقیقی اور سیرت کے اہم اجزاء ترکیبی ہوتے ہیں لیکن یہ سیرت صرف اخلاقی سیرت ہوتی ہے۔ ہم اکثر عدالت یا صداقت کی محبت، بے رحمی یا خیانت سے نفرت، گندگی کی ناپسندیدگی وغیرہ کا ذکر کیا کرتے ہیں۔ ہمارے یہ الفاظ بے معنی نہیں ہوتے۔ ان سے مجرد اشیا کے لئے حقیقی عینی عواطف مدلول ہوتے ہیں۔ ہر اس شئے کے لئے عاطفہ قائم کرنا ممکن ہے جس پر ہم فکر کرتے ہیں یہ شئے خاص اور عینی ہو یا عام اور مجرد۔ پھر ان اصناف اشیا میں سے ہر ایک صنف کی ہر ایک شئے پر اگر ہم بار بار فکر کرتے ہیں اور ہر مرتبہ یہی جذبی تحریکات پیدا ہوتی ہیں تو یہ شئے کسی نہ کسی عاطفہ کا معروض بن جاتی ہے یہ عاطفہ کسی قدر ابتدائی اور خام ہی کیوں نہ ہو۔ یہاں تک کہ ہمارے عواطف بھی عواطف کے معروضات بن سکتے ہیں ایسے ہی اشخاص انگریزی میں "Men of sentiment" یا Sentimentalists کہلاتے ہیں (اردو میں انھیں "عواطف پرست" کہنا موزوں ہوگا) یہ لوگ اپنے حب وطن اور مذہب، اپنی عزت، اس چیز سے اپنی نفرت، اور اسی قسم کے اور عواطف کی خود ان کی خاطر تربیت اور پرورش کرتے ہیں کیونکہ ان کے خیال میں یہ دنیا کی بہترین چیز ہے اور امتیاز کا ایسا نشان ہے جس پر وہ فخر کر سکتا ہے +

اب سوال یہ ہے کہ ہم اخلاقی صفات، یعنی سیرت و کردار کی صفات کی پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے عواطف کس طرح اکتساب کرتے ہیں؟ اس عمل کو سمجھنے کے لئے پہلے ہم کو یہ تحقیق کر لینا چاہیئے کہ ان اخلاقی عواطف میں سے اکثر ہر قوم کو روایتہً ورثہ میں ملتے ہیں۔ پھر اس قوم کے ماتحت جو مختلف جماعات ہوتی ہیں، اور جو نسلاً بعد نسل باقی رہتی ہیں ان میں سے ہر ایک اپنی مخصوص اخلاقی روایات رکھتی ہے۔ یہ روایات ان عواطف پر مشتمل ہوتی ہیں، جو تمام قوم میں مشترک ہیں، لیکن ان عواطف سے ان معنوں میں مختلف ہوتی ہیں کہ بعض مخصوص عواطف پر تو زور دیا جاتا ہے اور بعض بالکل ناقابل اعتنا سمجھے جاتے ہیں۔ چنانچہ سب کو معلوم ہے کہ ہر پیشہ مشترک اخلاقی روایات کی ایک خاص طور پر متغیر صورت رکھتا ہے۔ بعینہ یہی حال اگرچہ بدرجہ کمتر، ہر پائیدار اور موجودہ جماعت، مثلاً مذہبی فرقہ، یا کسی بڑے سکول یا کالج کا ہوتا ہے +

ایک منفرد شخص کسی صورت میں بھی سب سے زیادہ ابتدائی اخلاقی عواطف کے علاوہ اور کوئی عواطف اکتساب نہیں کر سکتا۔ سب سے پہلے تو اس کو مختلف اخلاقی صفات پر، بحیثیت اخلاقی صفات، غور کرنے کے لئے زبان کی مدد درکار ہوتی ہے۔ پھر جب وہ زبان کی مدد سے ان مجرد اشیا پر فکر کرنا سیکھ جاتا ہے، تو وہ تقریباً لابدی طور پر ان پر عواطف تعمیر کرنا شروع کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ ان اشیا سے پیدا ہونے والی جذبی حالت کو اس کے ابنائے جنس بالعموم "الفاظ" آواز کے لہجوں، اشاروں، یا دیگر قوی و شدید طریقوں، سے ظاہر کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ جب بچہ ان اشخاص کے ساتھ عملی تعلقات قائم کرتا ہے، جن کی طرف سے ان اخلاقی صفات کا اکثر اظہار ہوتا ہے، تو اس کو خود اپنے آپ میں خوشگوار اور ناگوار اثرات کا تجربہ ہوتا ہے۔ ان تجربات کی وجہ سے ان الفاظ کے معنی مکمل تر ہو جاتے ہیں اور ان میں جذبی حقیقت پیدا ہو جاتی ہے، جن سے اخلاقی صفات مدلول ہوتی ہیں +

لیکن بچہ کے اخلاقی عواطف کی تشکیل زیادہ تر ہمدردی، اور قابل تعریف اشخاص سے اثر پذیری، کا نتیجہ ہوتی ہے۔ کسی شخص کو قابل تعریف سمجھنا فی نفسہ ایک عاطفہ ہے، جو ترقی پا کر محبت، یا احترام کی صورت اختیار کرے، اگرچہ اس کا

ایسا کرنا ضروری نہیں۔ یہ اس قابل تعریف شخص کے سامنے فروتنی اور حیرت کی سی عادی وضع اختیار کرنے کے ہم معنی ہے۔ جو بچہ کہ اپنے کسی بزرگ کے لئے اس عاطفہ کا اکتساب کر چکا ہے، وہ اس کے اُن جذبی ردِ اعمال میں ہمدردی کی وجہ سے لازماً شریک ہو جاتا ہے، جو وہ بزرگ افعال اور سیرت کی صفات کے جواب میں کرتا ہے، اور اس حکم کو قبول کر لیتا ہے، جو وہ بزرگ ان افعال، یا صفات، پر لگاتا ہے۔ اس کے علاوہ وہ بچہ اس قابل تعریف شخص جیسا ہونے اور بننے کی خواہش کرتا ہے۔ لہٰذا وہ کم و بیش ارادۃً اس شخص کی سی اخلاقی اور جسمانی صفات پیدا کرنے کا خواہشمند ہوتا ہے۔ جب بچہ ادبیات اور فنون سے واقف ہو جاتا ہے، تو پھر وہ اس قابل ہو جاتا ہے، کہ ایک وسیع رقبہ میں سے اپنے نصب العین کا انتخاب کرے۔ اب وہ کسی پیغمبر، کسی ولی، کسی پیر، کسی بادشاہ، یا مدبر، یا کسی اور افسانوی یا تاریخی، شخصیت کو اپنا اخلاقی ہیرو بناتا ہے، اور بہت ممکن ہے، کہ ان شخصیتوں کا اثر کچھ عرصہ کے لئے ان تمام شخصیتوں کے اثر پر غالب آ جائے، جن کے درمیان وہ زندگی بسر کر رہا ہے۔ لیکن انجام کار اس جماعت کے عواطف، جن کا وہ رکن ہے، اس کے عواطف کو خود اپنے سانچے میں ڈھال لیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ یہ جماعت اپنے روایتی قوانین کو ثواب، یا عتاب، مدح یا ذم، تعریف، یا نفرت اور استہزاء کی قوت سے نافذ کرتی ہے۔ اس کا انحصار اس بات پر ہوتا ہے، کہ وہ شخص قولاً و فعلاً ان قوانین کا متبع ہے، یا ان سے منکر۔ پھر اگر کوئی شخص بہت سی جماعتوں سے تعلق رکھتا ہے، اور ان میں سے ہر ایک ایک مخصوص ضابطہ قوانین رکھتی ہے، تو پھر اس میں اتنی ہی ذاتیں ترقی پائیں گی، جتنی کہ وہ جماعتیں ہیں۔ یا زیادہ صحت کے خیال سے یوں کہنا چاہئے، کہ وہ ان مختلف اخلاقی فضاؤں میں مختلف قوانین کا اتباع اس طرح کرے گا، کہ ایک فضا میں وہ اپنے اخلاقی عواطف کے نظام میں سے ایک عاطفہ پر زور دے گا، اور دوسری فضا میں دوسرے عاطفہ پر۔

ہمارے اخلاقی عواطف کی ایک خصوصیت یہ ہے، کہ ان میں سے ہر ایک دو قطبی ہونے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ جن اخلاقی صفات کو ہم تسلیم اور بیان کرتے ہیں، ان میں سے ہر ایک کی ضد بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ کسی

شخص سے محبت کرنے میں شاذ ہی ہوتا ہے کہ ہم کسی دوسرے سے نفرت نہ کریں۔
عدالت و عدم عدالت، رحمدلی و بے رحمی، دیانتداری و خیانت، صداقت و کذب، وفاداری و غداری، اس قسم کے اضداد کی مثالیں ہیں۔ ایک شخص کے خلقی میلان اور اس کے تجربے کے میلان کے مطابق اس کے اخلاقی عواطف محبت کی مثبت نوعیت کی طرف زیادہ مائل ہوں گے، یا نفرت کی منفی نوعیت کی طرف۔ لیکن وہ عدم عدالت سے نفرت کئے بغیر عدالت سے محبت نہیں کر سکتا، اگرچہ اس کا عکس قضیہ بالعموم صحیح نہیں ہوتا۔ پھر ہمارے دو قطبی ذہنی عواطف منفی قطب پر، غصہ، کراہت، اور حقارت کے ہیجانات کی صورت میں، زیادہ شدت کے ساتھ ظاہر ہوتے ہیں، بہ نسبت مستحسن صفات کی خاطر مثبت کوششوں کی صورت میں +

بے رحمی سے نفرت اور رحمدلی سے محبت دو قطبی عاطفہ کی تشکیل ہی پر غور کرو۔
بچہ بے رحمی سے اس وقت واقف ہوتا ہے جب وہ رحمدلی کی مختلف صورتوں سے مانوس ہو چکا ہے۔ اس بے رحمی کا رخ خود اس کی طرف یا کسی حیوان، مثلاً اس کے پیارے بلی کے بچے، کی طرف ہو سکتا ہے۔ دونوں صورتوں میں اس کو غصہ آتا ہے، پہلی میں تو اس وجہ سے کہ وہ خود ہزیمت کھاتا ہے (اور اس طرح غالباً خوف غصہ کے ساتھ مل جاتا ہے) اور دوسری صورت میں اس سبب سے کہ اس سے اس کا نازک حفاظتی ہیجان شکست کھا جاتا ہے۔ ان تجربات کے اعادے سے ان لوگوں کی طرف یہ جذبی اطوار مستقل اور عادی ہو جاتے ہیں، جن کی بے رحمیوں سے وہ دوچار ہوتا ہے۔ وہ بہت جلد لفظ "بے رحم" کا استعمال سیکھ جاتا ہے۔ اس کے بعد پھر زبان، حکم اور مثال کی رہنمائی میں وہ نہایت آسانی کے ساتھ مجرد بے رحمی پر اس حیثیت سے فکر کر سکتا ہے، کہ یہ قابل نفرت ہے، یعنی یہ ایسی چیز ہے، جس کا خیال ہی جذبی غیظ و غضب کی تحریک کے لئے کافی ہے اس طرح وہ یہ کہنے کے قابل ہو جاتا ہے کہ "بے رحم اشخاص کی شکل سے مجھے کوفت ہوتی ہے" یا یہ کہ "بے رحمی سے مجھے نفرت ہے"۔ ان ہی طریقوں سے وہ جلد ہی یہ کہنا سیکھ جاتا ہے کہ "یہ رحمدل شخص ہے، اور مجھے رحمدل اشخاص بہت پسند ہیں"۔ پھر جب وہ معلوم کر لیتا ہے کہ بے رحمی و رحمدلی اضداد ہیں کہ جو مجتمع نہیں ہو سکتے، تو یہ دونوں متولد عواطف متعاون ہوتے

ہیں، اور اس طرح ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتے ہیں +

اخلاقی عواطف سے کردار و عمل میں وہ یکسانیت پیدا ہو جاتی ہے، جو ان کے بغیر کبھی بھی نہیں ہو سکتی۔ بچہ اپنے نازک دل کی وجہ سے ہمیشہ رحمدل ہوتا ہے۔ لیکن بعض اوقات ہم دیکھتے ہیں کہ وہ نہایت بے دردی کے ساتھ ایک جاندار مکھی کے پر نوچتا ہے، یا بینڈک کیڑے، یا اپنے پیارے بلی کے بچے پر نہایت خوفناک تجربات کرتا ہے۔ اب اگر اس سے کہا جائے کہ "یہ کام بے رحمانہ ہے"، یا یہ کہ "یہ بے رحمی ہے" تو پھر وہ یہ سمجھ جائے گا کہ اس قول کا اطلاق خود اس کے اپنے افعال پر بھی ہوتا ہے، اور اب وہ اس قدر جلدی اور بے سوچے سمجھے ان افعال کو دوبارہ صادر نہ کرے گا، لیکن شرط یہ ہے کہ وہ ان الفاظ کے معنی سمجھنے کے قابل ہو گیا ہو، اور بے رحمی سے نفرت اس میں پیدا ہو چکی ہو۔

اخلاقی عواطف کے ان استقلال پیدا کرنے والے اثرات کے متعلق بہت سے اختبارات کئے گئے ہیں۔ ان سے منکشف ہوتا ہے کہ مائب کردار کی یکسانیت اور استواری میں ان کی کیا اہمیت ہے، اور یہ کہ "نظریہ عادت" کس قدر ناکافی اور ناقص ہے،" حالانکہ یہی وہ نظریہ ہے جس پر معلمین عملی اخلاقیات بے جا طور پر زور دیتے ہیں، اور جس کو بہت سے ماہرین نفسیات عمل انسانی اور کردار حیوانی کی تمام مشکلات کی کنجی سمجھتے ہیں۔ ایک فعل کی محض عادت تو مخصوص ہوتی ہے، اور ان عوارض حالات کے لئے خاص ہوتی ہے جن میں اس کی پیدائش ہوئی ہے۔ بخلاف اس کے عمل یا سیرت کی کسی مخصوص صفت کا عاطفہ باعتبار اپنے اطلاق و اثر کے بالکل عام ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ زبان اور تجرید و تعمیم کی قابلیت یہاں فطرت اخلاقی کی وہی خدمت کرتی ہیں، جو یہ عقل کی کیا کرتی ہیں +

مذکورۂ بالا اختبار یہ تھا کہ مدرسے کے چند بچوں میں ایک خاص کام کے تعلق سے صفائی اور پاکیزگی کی عادت نہایت تندہی اور جانفشانی کے بعد پیدا کی گئی۔ تمام بچوں نے مختلف درجوں میں اس عادت کا اکتساب کر لیا۔ لیکن دیکھا یہ گیا کہ یہ حسب توقع متعدی نہ تھی۔ یعنی یہ کہ صفائی اور پاکیزگی کی اس خاص عادت نے اور کاموں میں صفائی اور پاکیزگی پیدا نہ کی۔ ان کاموں کے لحاظ سے سب بچے

حسب سابق گندے ہی رہے۔ اس کے بعد پھر ان میں پاکیزگی، بحیثیت عام صفت، کا عاطفہ پیدا کیا گیا۔ یہ بہت جلدی ہی کردار کے ایک وسیع رقبہ میں اس عاطفہ کے اثرات نمایاں ہونے لگے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر سلیم الطبع بچہ اس مجرد اصطلاح کا نہایت آسانی کے ساتھ اس کردار اور صورت حالات پر اطلاق کر سکتا ہے جس پر اس کا اطلاق ہوتے اس نے کبھی نہیں سنا اور اس طرح وہ اپنے ترقی پذیر عاطفہ کو بروئے کار لا سکتا ہے۔

مختصر یہ کہ ہر شخص لازماً چند اخلاقی عواطف کا اکتساب کرتا ہے۔ اخلاقی تربیت سے مراد صرف یہی ہوتی ہے، کہ سیرت و عمل کی ان مختلف صفات پر تفکر و استدلال سے ان عواطف کی تہذیب و تزئین ہو جائے، کیونکہ اس تفکر و استدلال کی وجہ سے ہم ان صفات کو زیادہ تعین کے ساتھ ذہن میں لا سکتے ہیں، اور ان کی اضافی قیمتوں اور اہمیت کے متعلق مستحکم عقائد قائم کر سکتے ہیں۔

اخلاقی سیرت

رعایتِ ذات اور اشخاص سے محبت و نفرت کے بڑے عواطف، اور ابتدائی جبلی ترغیبات و تحریکات، یعنی خوف، بھوک، غصہ، اور شہوت، کے ہیجانات، کے مقابلے میں اخلاقی عواطف بہت کمزور محرکاتِ عمل ہوتے ہیں۔ لہٰذا ابھی اس بات کا فیصلہ کرنا باقی ہے، کہ ایک نیک شخص کا کردار اس کے اخلاقی عواطف کے مطابق کس طرح منضبط ہوتا ہے؟ وہ کونسا جادو ہے جس کی مدد سے اخلاقی عواطف کے نسبتۃً کمزور رجحانات ان حد درجہ قوی ہیجانات کو قابو میں لاتے ہیں؟ اس واقعہ کی توجیہ ہم کس طرح کریں گے کہ بعض مثالیں ایسی ملتی ہیں، جن میں فاقہ سے مرتے ہوئے شخص نے اپنی روٹی یہ کہکر دوسرے شخص کو دی ہے کہ "اس کی ضرورت میری ضرورت سے زیادہ ہے"۔ یا اس نے ایک نہایت فاحش فضیحت کو معاف کیا ہے، یا وہ خطرے کی حالت میں بھی ثابت قدم رہا ہے، یا اس نے ایک

نہایت قوی شہوانی وسوسہ کا مقابلہ کیا ہے؟

یہ اخلاقی عمل کے مسئلہ کا امتحانی نکتہ ہے[۱]۔ کیا ہم افلاطون اور زمانۂ حال کے بعض معلمین[۲] اخلاق کے ہمزبان ہوکر یہ کہنے پہ قناعت کریں کہ عقل الٰہی دماغ میں بیٹھی ہے اور ان مہیب شہوات ولذات کو قابو میں رکھنے میں جو بیٹ میں ہیں بعینہٖ اس طرح جیسے کہ کوچوان چابک اور لگام سے گاڑی کے تندمزاج اور شریر گھوڑوں کو قابو میں رکھتا ہے؟ ہرگز نہیں۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں استدلال اخلاقی عواطف کی تہذیب وتوزین میں بہت اہمیت رکھتا ہے۔ اور اسی کی بدولت ہم ایک ایسا اخلاقی عقیدہ یا مذہب حاصل کر سکتے ہیں جو ایک ہی ضابطہ میں اخلاقی جدوجہد کی آخری غایت کو بیان کر دے۔ "اکثر اشخاص کی کثیر ترین مسرت" "ترقی ذات" یا "خیر کی ترقی" یا "اچھی زندگی کا تحقق" یا "اعلیٰ تربیت کی ترقی" یا "کامل حکومت کا تحقق" وغیرہ اس ایک ضابطہ کی مثالیں ہیں۔ پھر استدلال ہی کی مدد سے ہم یہ بھی معین کر سکتے ہیں عمل وکردار کی کونسی سی صورتیں اور سیرت کی کونسی صفات اعلیٰ الخیر کے تحقق کی طرف موڈی ہوتی ہیں اس اعلیٰ الخیر کو ہم نے خواہ کسی طرح متصور کیا ہو۔ لیکن "عقل" (Reason) ایک طلبی توانائی قوت نہیں کہ جس کو اخلاقی تنازع کے دوران میں استعمال کیا جا سکے[۳]

---

[۱] جیمس نے اس کی بہت عمدہ تعریف کی ہے۔ دھوبدا۔ نصب العینی ہیجان جبلی انعطاف سے چھوٹا ہوتا ہے۔ لیکن نصب العینی ہیجان لا کے ساتھ شامل ہوکر جبلی انعطاف سے زیادہ تر ہو جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ لا کیا ہے جس کی وجہ سے اخلاقی تنازع میں نصب العینی ہیجان یعنی ایک اخلاقی عاطفہ یا تحریک کا پلہ بھاری ہو جاتا ہے اور یہ بہت زیادہ قوی جبلی انعطاف پر غالب آجاتا ہے؟ (مصنف)

[۲] دیکھو ڈین ہیسٹنگز ریشڈل (Dean Hastings Rashdall) کا مضمون "Is Conscience an Emotion" اور میرا جواب۔ ہبرٹ جرنل بابت ۱۹۲۰ء (مصنف)

[۳] یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ ہم کہیں کہ مارشل فوش کی "عقل" (Reason) وہ قوت تھی جس نے جنگ عظیم کے آخری دنوں میں اتحادیوں (Allies) کو فتح دلوائی۔ حقیقت یہ ہے کہ ان قوتوں نے یہ فتح دلوائی وہ فوجوں کی حیاتی قوتیں اور جنگی آلات کی طبیعی قوتیں تھیں۔ فوش کی "عقل" نے ان قوتوں کو جمع کیا اور کامیاب اور موثر ترین طریقہ سے اس مجموعہ (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

"یہ عقل وہ ملا نہیں جس کی ہم کو تلاش ہے اگرچہ یہاں ملا کی کارفرمائی میں بہت اہم حصہ رکھتی ہے۔

تو پھر کیا ہم اٹھارھویں صدی کے ان فاؤنین کے ہم آہنگ ہو کر یہ کہینگے کہ حیات بعد الموت میں سزا کی وعید یا اجر کا وعدہ یہ اخلاقی ملا ہے؟ اس عقیدہ کی کافی تردید ہو چکی ہے اگرچہ خاص خاص مثالوں پر یہ اب بھی صادق آتا ہے۔

تو پھر کیا ہم شیفٹسبری کے ساتھ ہو کر یہ کہیں کہ یہ ملا "مذاق سلیم" ہے؟ یا بشپ بٹلر کے ہمنوا ہوں اور فتوی دیں کہ یہ "ضمیر" ہے؟ یا آدم سمتھ کا ساتھ دیں اور فیصلہ کریں کہ یہ "بے غرض اور غیر جانبدار تماشائی ہے جس کا مسکن سینے میں ہے"؟ یا جیمس اور اور بہت سے مصنفین کے اس حکم کو تسلیم کریں کہ یہ "مشیت ارادہ" ہے؟ ان تمام بیانات میں سے کوئی بھی کلیتہً غلط یا صحیح نہیں کہا جا سکتا۔ لیکن یہ تسلیم کر لینے کے بعد کہ ان میں سے ہر ایک غیر واضح طور پر صحیح ہے، ہم کو اس بات کا فیصلہ کرنا پڑتا ہے کہ "مذاق سلیم کیا ہے؟ "ضمیر" کسے کہتے ہیں؟ سینے کے اندر کا شخص کون ہے؟" "ارادہ" کس چیز کا نام ہے؟ اور اس کی "مشیت" کا کیا مفہوم ہے؟ سب سے آخر میں یہ کہ یہ سب عوامل اخلاقی زندگی کے ان عجائبات کو کس طرح پیدا کرتے ہیں؟

ان تمام سوالوں کا تخمیناً صحیح جواب میرا خیال ہے کہ میں اپنی کتاب سوشل سائیکالوجی میں دے چکا ہوں۔ یہاں میں اسی جواب کو ایجازاً بیان کروں گا۔ ملا یعنی وہ نامعلوم مقدار جس کی ہم کو تلاش ہے ہمیشہ ایک ہیجان ہوتا ہے جو رعایت ذات کے عاطفہ میں جنم لیتا ہے۔ یہ یہ خواہش ہے کہ میں یعنی وہ قیمتی ذات 'وہ ہستی' جس کو میں فخر یا انکساری کے ساتھ اپنی طاقتوں کے درجۂ ترقی کے مطابق کم و بیش مناسب صحیح اور صاف طور پر تصور کرتا ہوں عمل کے اس نصب العین کو فعلاً متحقق کرے جس کو اس نے مدون اور قبول کیا ہے۔

جس طریقے سے کہ اخلاقی عواطف متشکل ہوتے ہیں اس کو کافی تفصیل کے ساتھ بیان کیا جا چکا ہے۔ نصب العینی سیرت ان ہی اخلاقی عواطف کی ترکیب یا ان کے متوازن نظام کا دوسرا نام ہے۔ ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ ایک شخص دوسروں کی رعایت سے کیوں ایک خاص طرف جھک جاتا ہے اور کیوں اُن

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کا استعمال کیا تھا۔ پس یہ عقل کوئی ایسی قوت نہیں کہ جس کے محض ضافے سے کوئی تحریک فرق پڑتا۔ یہ عقل کی ایک مستعد صورت ہے کہ یہ قوتوں یا توانائیوں کی ہدایت کرتی ہے لیکن بذات خود قوت یا توانائی نہیں۔ اس نکتے پر حصہ دوم میں "جسم و ذہن" کے زیر عنوان تفصیلی بحث ہوگی۔ (مصنف)

معیاروں سے مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کا اظہار کرتا ہے جس کی وہ جماعت متقفی ہے۔ اب واحد سنگلاخ مسئلہ یہ رہ جاتا ہے کہ انتہائی اخلاقی جد وجہد میں یہ کس طرح ممکن ہے کہ ایک شخص اپنے گروہ اور تمام منظم جماعت سے علیحدہ ہو جائے رائے عامہ اور صراحتہً بیان کئے ہوئے عام عواطف کا مقابلہ کرے اور کہے کہ تم غلطی پر ہو۔ یہ سیدھا راستہ ہے میں اسی کو اختیار کروں گا خواہ تم مجھے مقید کرو، بے عزت کرو یا جہنم میں ڈال دو"۔ ؎۱

میرا خیال ہے کہ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اس طرح کی انتہائی صورتوں کی توجیہ بھی اصولاً اخلاقی جد وجہد کی اس معمولی قسم کی توجیہ سے مختلف نہیں جس میں ایک شخص کی رعایت ذات عام طور پر منظورہ و پسندیدہ اخلاقی عاطفہ کا پلہ بھاری کرتی ہے اور اس کو کسی قوی تر اور خام تر رجحان پر فتح دلواتی ہے۔ فرق صرف اس گروہ تماشائیوں کی جماعت، اور حکم کی ماہیت کا ہے جس کے سامنے یہ شخص اپنے آپ کو تخیلاً پیش کرتا ہے اور جس کی اچھی رائے وہ حاصل کرنے کی خواہش رکھتا ہے۔ جو شخص کہ مروجہ رائے عامہ اور عاطفہ کی مخالفت کرتا ہے وہ وہ شخص ہوتا ہے جس نے کوئی اور اعلیٰ عدالت مرافعہ پالی ہے۔ اس کے فیصلے کا وہ زیادہ احترام کرتا ہے اس کی ناپسندیدگی سے وہ ڈرتا ہے اور اس کی پسندیدگی کا از حد خواہشمند ہے۔ اس کے مقابلہ میں وہ تمام دنیا کے فیصلہ کو ہیچ سمجھتا ہے +

یہ عدالت، یہ حکم اس کا خاص اخلاقی ہیرو بھی ہو سکتا ہے اور نتیجۃً ہیروؤں کی جماعت بھی۔ یہ اس کی مردہ ماں بھی ہو سکتی ہے اور اس کا بہترین دوست بھی۔ یہ ان لوگوں کی جماعت بھی ہو سکتی ہے جن کو وہ دنیا کے بہترین لوگ سمجھتا ہے۔ یہ اولیا اور پیر بھی ہو سکتے ہیں، اور خود خدا بھی۔ پھر جب وہ آسان راستے کو اختیار

؎۱۔ ہم خالی الذہن لوگوں سے کسی قدر شدید مخالفت کیوں نہ رکھیں لیکن میرا خیال ہے کہ ہمیں ماننا پڑتا ہے کہ جنگ عظیم پر اعتراض کرنے والوں میں سے بعض نے اپنے ابنائے جنس کی آرا پر اس اعلیٰ فوقیت کو تقریباً حاصل کر لیا تھا۔ اس میں شبہ نہیں کہ ان میں سے ہر ایک واقف تھا کہ اس میں اکیلا نہیں بلکہ اور بھی بہت سے لوگ ہیں جو اس کی طرح اس طرز عمل کو پسند کرتے ہیں (مصنف)

کرنے کی ترغیب کا مقابلہ کرتا ہے، تو اس کا عقیدہ ہوتا ہے کہ اگرچہ وہ راستہ جو اس نے اختیار کیا ہے اس حکم کے علم میں نہیں آسکتا، لیکن اگر یہ اس کے علم میں آجائے، تو پھر وہ اس کو ضرور پسند کرے گا، اور یہ کہ اس کا مخالف راستہ اسے ضرور ناپسند ہوگا، یا اس کو اس پر افسوس ہوگا۔ مختصر یہ کہ وہ اپنے اعمال پر وہی حکم لگانا سیکھ جاتا ہے جو ایک خالصتہً نصب العینی تماشائی ان پر لگاتا اس کے علاوہ وہ اپنے آپ کو اس صورت میں پیش کرنا بھی سیکھ جاتا ہے جو اس تماشائی کے نزدیک پسندیدہ ہے۔ اس طرح وہ ایک نصب العین قائم کرتا ہے جس میں اس اخلاقی عواطف ترکیب و توزین پاتے ہیں۔ اس کے بعد وہ خود اپنے لئے "قانون" بن سکتا ہے۔ اس قسم کے اعمال کی اخلاقی حیثیت اس کے فوائد اور اس کے حقیقی خطرات پر بحث کی یہ جگہ نہیں ہم کو صرف ان نفسیاتی اصول سے تعلق ہے جو اس طرح کی اخلاقی خود اختیاری میں شامل ہیں +

قوت ارادی

اعمال کی جس قسم پر ہم نے ابھی بحث کی ہے، ان کے متعلق عام خیال یہ ہے کہ ان میں قوت ارادی اپنے پورے معنوں میں کام کرتی ہے۔ یہ اخلاقی تنازع و تامل کے بعد سخت ترین مزاحمت کی سمت میں فیصلہ اور عمل کرنے کے ہم معنی ہے۔ یہاں متعلم سوال کرسکتا ہے کہ "پھر ارادہ کیا ہے؟ اور ضمیر کیا ہے؟" جواباً کہا جا سکتا ہے کہ ارادہ اور ضمیر دونوں میں سے کوئی بھی ایک ایسی قوت، یا ہستی نہیں، جو باقی ماندہ شخصیت سے علحدہ ہو۔ "ارادہ" تو سیرت ہے بحالت فعل، اور "ضمیر" اخلاقی سیرت ہے، یعنی وہ سیرت ہے، جو اخلاقی رہنمائی میں ترقی پذیر ہوتی ہے، جس میں اخلاقی عواطف نظام عواطف میں شامل ہوجاتے ہیں، اور جس میں رعایتِ ذات کے عاطفہ کی وساطت سے ان اخلاقی عواطف پر تمام اخلاقی نتائج میں وہ زور دیا جاتا ہے جس کے یہ مستحق ہیں۔ مختصر یہ کہ یہ وہ سیرت ہے، جو اخلاقی عواطف اور عدیم الاختیار احترام ذات کی ترغیبات کے مطابق عادی اور یکساں فیصلہ و عمل

کی بنا پر مستقل و ثابت بنتی ہے۔

اخلاقی سیرت و ارادہ کے اس مختصر بیان کی تائید کے لئے سیرت کے بعض نقائص، اور ارادے کی بعض مخصوص اور ادنیٰ صورتوں پر غور کرنا مفید ہوگا۔ سب سے پہلی قابل غور بات تو یہ ہے کہ اگر احترام ذات کا خاتمہ ہوجاتا ہے، تو سیرت پارہ پارہ ہوجاتی ہے، اور ارادہ کو گھن لگ جاتا ہے۔ جو شخص کہ مسکرات یا اسی قسم کی ادویہ کا عادی ہوجاتا ہے، اس کا اکثر یہی حال ہوتا ہے۔ پچھلے زمانے میں ہر شریف آدمی پر ہفتہ کے سات دنوں میں سے پانچ دن ایسے گزرتے تھے، کہ رات کے وقت اس کے دوست اس کو بحالت مدہوشی بستر پر لٹاتے تھے۔ ان دنوں میں ہر شخص پیٹ بھر کر کھاتا پیتا تھا، اور کوئی اس کو برا نہ کہتا تھا۔ لہذا اس کو چھپ کر پینے کی ضرورت نہ تھی۔ پھر جب تک کہ اس کا جگر اور دماغ کام کرتا رہتا تھا، اس وقت تک وہ اپنی جماعت کا نہایت معزز رکن رہتا تھا، لیکن آج کل کی دنیا میں بہت کم جماعتیں ایسی ملیں گی، جو عادی شراب خوار کو پسند کریں، یا اس کو برداشت کریں۔ لہذا آج کل اس کا احترام ذات کو اس کے جگر کے مقابلے میں زیادہ خطرہ ہوتا ہے۔ قوت ارادی (will power) کا وہ فقدان، جو احترام ذات کو مجروح ہونے کا لازمی نتیجہ ہوتا ہے زمانۂ جنگ میں نام نہاد "صدمۂ بمب"[1] کے واقعات کی ایک نمایاں خصوصیت تھا۔ ایسی تمام مثالوں میں سیرت اور قوت ارادی کی بازیافت کی بہترین تدبیر یہ ہے، کہ احترام ذات کو زندہ کیا جائے۔ ہر وہ چیز جو اس میں مدد کرے اچھی ہے، اور ہر وہ چیز جو اس کے مخالف عمل کرتی ہے، اس حالت کو اور مستقل کرتی ہے۔ جو عزت کہ دوسروں کی نگاہوں میں ہماری ہوتی ہے، اس کو کھو دینا سیرت کے نشتت کی طرف پہلا قدم ہے۔ جب تک کہ ایک شخص خود اپنے اوپر یقین رکھتا ہے، شرم محسوس کرتا ہے اور ہتک عزت کو برداشت نہیں کرسکتا، اس وقت تک اس کی حالت مایوس کن نہیں کہی جاسکتی۔ لیکن جب وہ کہنے لگ جاتا ہے کہ: "گرچہ بدنامی ست نزد عاقلاں۔ مانمی خواہیم ننگ و نام را"

---

[1] "Shell-Shock"

تو سمجھنا چاہئے، کہ وہ انسانی امداد کے دائرہ سے خارج ہو چکا ہے +

خالص قوت ارادی کی میزان کے دوسرے سرے پر وہ شخص ہے، جس نے ضبط نفس کو ایک عبادت بنالیا ہے۔ یہ شخص عادۃً اور ایک حد تک فخر کے ساتھ دنیا کی تمام نعمتوں کو اپنے اوپر حرام کر لیتا ہے، موسم سرما میں صبح کے وقت برف کے پانی سے غسل کرتا ہے، ہر وہ مکروہ کام کرتا ہے، جس کے کرنے سے اوروں کو گھن آتی ہے، اور خود اپنے آپ، اور تمام دنیا پر یہ ثابت کر کے تشفی حاصل کرتا ہے، کہ وہ مشکل سے مشکل کام کر سکتا ہے۔ اس قسم کے اخلاقی کھلاڑی سیرت کے اس نصب العین کا شکار ہوتے ہیں، جو باوجود مستحسن ہونے کے تنگ، سخت اور ناقابل فہم شخصیت پیدا کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ ایسا ہی کوئی نصب العین شمالی امریکہ کے ہندوستانیوں کے ان قبائل میں روایۃً مسلم معلوم ہوتا ہے، جس کے جوان افراد منظر عام پر اپنے جسم کو مختلف تکلیفیں دیتے تھے۔ یہی جغرافیائی رقبہ اب بھی تقریباً ایسے ہی نصب العین کا پرستار ہے۔ یہ "مہاجمت" کا نصب العین، اور اس "گھستو" [1] کا نصب العین ہے، جو اپنے مطلوب کو معلوم کئے بغیر کوشش کرتا ہے، کہ اس مطلوب کو حاصل کرے، خواہ اس میں اس کو کتنی ہی تکلیف اٹھانی پڑے +

قوی قوت ارادی کی ایک اور صورت اس شخص میں پائی جاتی ہے، جو طبعاً ہر جگہ اپنی طاقت و قابلیت کا اظہار کیا کرتا ہے، جو اپنے اوپر فکر نہیں کرتا، اور جو کوئی باضابطہ نصب العین نہیں رکھتا۔ یہ شخص اول تو کوئی کام شروع نہیں کرتا، لیکن اگر ایک دفعہ شروع کر دیتا ہے، تو پھر اس کو ختم تک پہنچائے بغیر دم نہیں لیتا، نہ صرف اس وجہ سے، کہ وہ بالطبع مستقل مزاج واقع ہوا ہے، بلکہ اس سبب سے بھی، کہ ہر مشکل اس کے اثبات ذات کے رجحان کی تحریک کرتی ہے۔ اس قسم کے شخص کے لئے ہر رکاوٹ یہ کسی انسان کی طرف سے ہو، یا کسی اور چیز کی طرف سے، ایک سخت کوشش کا باعث بن جاتی ہے۔ ابھی حال ہی کا واقعہ ہے، کہ ایک دن بارش کے بعد میں اپنے ایک بروں بیں دوست کے ساتھ شام کی سیر کے واسطے

---

[1] "Hustler"

نکلا۔ ہمارا مقصد صرف یہ تھا کہ کچھ کسرت ہو جائے اور کچھ تازہ ہوا لگ جائے ہم نے دیکھا کہ ایک پہاڑی پر ایک غیر آباد سا مکان ہے۔ ہم نے اپنا رخ اسی طرف کر دیا۔ لیکن ابھی تھوڑی ہی دور گئے تھے کہ گھنے درختوں میں راستہ بھول گئے۔ پھر ہم کو لپٹے ہوئے تھے۔ زمین پر گھاس بہت لمبی تھی اور جابجا بارش کا پانی کھڑا تھا۔ میں نے اپنے دوست سے واپس چلنے کو کہا لیکن بے سود۔ وہ مختلف راستوں کی آزمائش کرتا رہا۔ آخر میں نے تنگ آکر اس سے پوچھا کہ "تمہارا اس مکان میں کیا رکھا ہے۔ نہیں ملتا تو نہ سہی"۔ اس نے فوراً اکڑ کر جواب دیا "مجھے ناکامی سے نفرت ہے"۔ میرا خیال ہے کہ اس کا یہ جواب صداقت کا پورا اظہار تھا +

کچھ اسی طرح کا محرک اس ساہوکار، یا تاجر، کا ہوتا ہے جو دولت کمانے کے لئے نکلتا ہے، اور یہ کما لینے کے بعد پھر آرام اور چین کی زندگی بسر نہیں کر سکتا۔ وہ ہمیشہ "ہمچناں در بند اقلیم دگر" رہتا ہے۔ اس کے اثبات ذات کے ہیجان کی متواتر تشفیاں جو ہمیشہ ایک ہی طریق کار کا نتیجہ ہوتی ہیں، اس کو اس خاص طریق کار میں مستقل کر دیتی ہیں۔ اس کے بعد وہ کسی اور طریق کار سے فلاح کی امید نہیں رکھتا +

مخصص اور غیر متوازن سیرت کی ایک اور قسم وہ ہے جو کسی ایک شئے کے مالک الکل عاطفہ کے زیر اثر تشکل پذیر ہوتی ہے۔ یہ شئے ایک شخص بھی ہو سکتا ہے اور ایک جانور بھی، یا ایک مکان بھی۔ "انکم ٹیکس" بھی ہو سکتا ہے، اور "امتناع مسکرات" بھی۔ پرانے چینی کے برتن بھی ہو سکتے ہیں، اور پان بھی۔ باقی تمام غایات کے لحاظ سے وہ شخص ڈھلمل یقین اور کمزور ہو سکتا ہے لیکن اپنے اس خاص خبط کے لحاظ سے وہ بہت مستقل مزاج اور راسخ الاعتقاد ہوتا ہے۔ اس فضیلت کی سادہ تر صورتیں بمشکل ہی ارادی کہی جا سکتی ہیں۔ لیکن تاہم یہ مالک الکل عاطفہ اعمال میں یکسانی پیدا کرتا ہے، اور سیرت میں ایک خاص قسم کی پختگی +

اس آخری قسم کے شخصی اور اخلاقی کھلاڑی کے تقابل سے ایک اہم واقعے کی توضیح ہوتی ہے یعنی یہ کہ اثبات ذات کا ہیجان اس لحاظ سے انوکھا ہے کہ یہ ایک ایسا محرک ہے جو ہر جگہ استعمال میں آسکتا ہے۔ بخلاف اس کے باقی کے محرکات

اُن اشیاء، مواقع کے اعتبار سے بہت محدود ہوتے ہیں جن میں یہ کارفرما ہو سکتے ہیں نسل انسانی یا تمام جاندار مخلوقات کی عالمگیر محبت کے باوجود یہ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص بعض مواقع پر ضعیف الارادہ اور کمزور ثابت ہو۔ لیکن اثبات ذات کا ہیجان بہت سی اور مختلف قسم کی مشق کے بعد قوی اور تیز بنتا ہے۔ لہذا یہ کسی ایک محرک کی تقویت کر سکتا ہے اور کسی ایسے کام پر آہم ہو یا معمولی ہیں آخر وقت تک ہمارا ساتھ دیتا ہے جس کو ہم شروع کر چکے ہیں۔

تصمیم[1]

بعض مصنفین نے دعوی کیا ہے کہ ارادہ ہمیشہ صریحی تصدیق یعنی یہ تصدیق کہ "میں ضرور کروں گا" کو متضمن ہوتا ہے۔ میرے نزدیک اس دعوی سے "ارادے" کی اصطلاح بے جا طور پر محدود ہو جاتی ہے۔ جو افعال کہ تامل و تدبر کے بعد صادر ہوتے ہیں ان میں سے بھی اکثر افعال ایسے ہوتے ہیں جنھیں میرے خیال میں ارادی کہا جا سکتا ہے کیونکہ خواہشات کے "موازنے" یا "تنازع" کا نتیجہ رعایت ذات کے عاطفے کے ایک ہیجان کے شامل ہونے سے معین ہوتے ہیں لیکن ان سے قبل کوئی صریحی تصدیق نہیں ہوتی۔ تاہم سب سے زیادہ ترقی یافتہ اور مکمل ارادوں میں صریحی تصدیق فی الواقع فعل پر متقدم ہوتی ہے۔ یہ حقیقت اس ارادی فیصلہ یا "متبادل غایات کے انتخاب" میں منکشف ہوتی ہے جس کے ساتھ یہ عزم مصمم بھی ہو کہ موقعے پڑنے پر ایک خاص طریقے سے عمل کیا جائے گا۔ جن فیصلوں سے قبل اس طرح کا استدلالی تدبر و تامل ہوتا ہے ان ہی و قوفی اور طلبی اعمال کا سب سے گہرا اور نازک تعامل ہوتا ہے۔

اگر ہمارے محرکات عمل متنازع و متعارض نہیں ہوتے تو پھر ہم غایت

---

[1] Resolve

کے انتخاب پر تدبر بھی نہیں کرتے۔ اگرچہ ہم منتخبہ غایت کے وسائل کے انتخاب پر تدبر کر سکتے ہیں۔ ان صورتوں میں وسائل کا انتخاب خالصتہً عقلی عمل ہوتا ہے۔ ہماری خواہش صرف یہ ہوتی ہے کہ اس غایت کے بہترین وسائل ہمیں معلوم ہو جائیں۔ اس کے برخلاف غایت کا انتخاب ہمیشہ ایک ایسا عمل ہوتا ہے، جس میں خواہش تصدیق کو زیادہ تر متعین کرتی ہے۔ اس صورت میں ہر وہ عوارضِ حالات، یا فعل کے نتائج جس کی ہم پیش بینی کر لیتے ہیں، ہم پر اثر کرتے ہیں، اور اس اثر کی نوعیت کا انحصار اس بات پر ہوتا ہے کہ یہ عوارضِ حالات، یا نتائج، ہماری طلب کو ترقی دیتے ہیں، یا اس کا خاتمہ کرتے ہیں، یعنی ایک خاص غایت کی طرف ہمارے میلان کی تقویت کرتے ہیں، یا اس میں رکاوٹیں پیدا کرتے ہیں۔ تاہم جب فیصلہ صادر ہو جاتا ہے، تو تامل و تدبر کا عمل ایک صریحی تصدیق پر ختم ہوتا ہے، اور یہ تصدیق کچھ اس طرح کی ہوتی ہے کہ "یہ میرا راستہ ہے"، یا "میرا مطلوب ہے"۔ اس قسم کی تصدیق سے ایک یقین صورت پذیر ہوتا ہے، اور یہ ہر یقین کی طرح پائیدار ہوتا ہے۔ لیکن اگر صدورِ فعل کا وقت مدت دراز تک ٹال دیا جائے، تو پھر عمل ارادی اپنی تجدید کر کے اس یقین کو باقی رکھتا ہے، اور مستقل کرتا ہے۔ یہاں پر پھر مرافعہ رعایتِ ذات کے عاطفہ کی طرف ہوتا ہے۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ "اب مجھے پیچھے نہ ہٹنا چاہیئے۔ اس سے کمزوری کا اظہار ہوتا ہے۔ مجھے ثابت قدم رہنا چاہیے اور اپنے انتخاب پر قائم رہنا چاہیئے۔ اگر میں ایسا نہ کروں گا تو پھر لوگ مجھے ضعیف الارادہ کہیں گے"۔ بعض اشخاص میں ارادے کی یہ صورت احمقانہ ضد کا باعث ہوتی ہے۔

ارادے میں تصدیق و یقین کی اہمیت سلباً بھی واضح کی جا سکتی ہے۔ اگر غایات کے انتخاب پر تدبر میں مجھے کسی طرح یہ یقین ہو جائے، کہ متبادل غایات میں سے ایک تو بالکل ناممکن الحصول ہے، تو پھر میں یہ حکم بھی نہیں لگاتا، کہ میں اسے حاصل کروں گا۔ میں اس کا ارادہ ہی ترک کر دیتا ہوں، باوجود اس کے کہ اس کے محرکات، باقی تمام محرکات پر غالب ہیں۔ اس کے برخلاف اگر مجھے محض تلمیح (جیسا کہ حالتِ ہپناٹیزم میں ہوتا ہے)، یا استدلال و ترغیب، سے یقین دلایا جائے، کہ میں ایک خاص غایت کے حصول کے لئے جد و جہد کروں گا یا زمانہ آئندہ

میں کسی وقت کوئی کام کروں گا تو اس یقین سے معینہ وقت پر کام کرنے میں بہت آسانی ہوتی ہے۔ اس کی وجہ سے ایک ایسا محرک ہوش ہو جاتا ہے جو اس کے بغیر اس قدر کمزور رہتا کہ فعل کو معین نہ کر سکتا۔

ارادے کی آزادی

مجھے امید ہے کہ میں نے یہ واضح کر دیا ہے کہ ارادی فیصلے "آسمان سے نازل" نہیں ہوتے۔ یہ بلحاظ ماہیت عضویہ کے ادنی اور ابتدائی تہ وظائف سے کلیتہً بے تعلق نہیں ہوا کرتے۔ میں کہہ چکا ہوں کہ ارادہ سیرت ہے بحالت فعل، اور ہمارے کمل ترین ارادوں (جو تامل و تدبر کا نتیجہ ہوتے ہیں) میں عقل و بصیرت سیرت کے ساتھ پورا پورا تعاون کرتی ہے۔ اس طرح ارادہ تمام شخصیت کا مظہر بن جاتا ہے لیکن یہ اب بھی طلبی ہیجانات کی کارفرمائی کے ہم معنی ہے۔ یہ ہیجانات جبلی میلانات سے پیدا ہوتے ہیں، اور یہ متفرق طور پر اور ایک دوسرے سے الگ ہو کر عمل نہیں کرتے، بلکہ ایک متوازن اور کم و بیش منظم وحدی نظام میں عمل کیا کرتے ہیں۔ تو کیا اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہم جبریت کو تسلیم کرنے پر مجبور ہیں؟ کیا اس کی بنیاد پر ہم کو ارادہ کی آزادی (اختیار) سے انکار کرنا پڑتا ہے؟ کیا ہم یہ قابلیت نہیں رکھتے کہ اپنے ارادی فیصلے سے واقعات و حادثات کے اس سلسلہ کو متاثر کر سکیں، جو بدو زمان سے معین و مقرر ہے؟ یا کیا ہم کو ماننا پڑتا ہے کہ واقعات و حادثات کا سلسلہ پوری طرح معین نہیں، اور نہ اس کے متعلق کوئی پیشین گوئی کی جا سکتی ہے؟ کیا انسانی فیصلہ جات، جیسا کہ وہ بظاہر نظر آتے ہیں، حقیقی معینات ہیں، اور نئے آغاز ہیں جن میں سے تعیین کے نئے راستے مستقبل کی طرف جاتے ہیں؟ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نیچر اور ذہن انسانی کے متعلق جو کچھ واقفیت ہم کو ہے، اس کی بنا پر ہم کو موخر الذکر خیال کا ساتھ دینا پڑتا ہے۔ اس میں شبہ کرنے کی واحد بنا، جو غالی اور راسخ الاعتقاد جبریہ پیش کرتے ہیں،

ان کا یہ عقیدہ ہے کہ قانون تعلیل ہمہ گیر ہے۔ لیکن اس عقیدہ کو وہ خواہ کسی صورت میں بیان کریں، یہ ہمیشہ ناقابل ثبوت ہی رہتا ہے۔

جبریت کا دعوی یہ ہے کہ مشابہ (یا بعینہ وہی) علل ہمیشہ مشابہ (یا بعینہ وہی) معلولات پیدا کرتے ہیں۔ یہ انسانی فیصلہ بھی ایک مشابہ معلول واثر ہے لہذا اس کی علت بھی مشابہ ہے۔ یہ قیاس بداہتہً احمقانہ ہے۔ اس کے دونوں مقدمات ایسے اصول موضوعہ ہیں کہ جنھیں ثابت نہیں کیا گیا، اور ہم کسی طرح بھی ان مقدمات کو ثابت نہیں کر سکتے جن سے یہ جبری نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔ اگر کہا جائے کہ کوئی ایسا مقدمہ کبریٰ کہ "تمام حادثات پوری طرح معیّن، یا کسی علت کے معلولات ہوتے ہیں"، ہمارے فکر کے لئے ضروری ہے، تو ہم جواباً ان متعدد فلاسفہ و ماہرین سائنس کا حوالہ دیں گے، جو کہتے ہیں کہ اس قسم کا اعتراض ہی لغو ہے، یہ کہ علت و معلول کا تصور ہمیشہ سے مبہم اور گدلا ہے۔ یہ واضح طور پر نہ تو بیان کیا جا سکتا ہے، نہ فکر کا مفکور بن سکتا ہے، اور یہ کہ محدود صورت میں یہ کسی قدر مفید کیوں نہ ثابت ہوا ہو، لیکن اس کا دور ختم ہو گیا۔ اب تو یہ تفکر کے راستے میں ایک بہت بڑی رکاوٹ ہے۔

اس حقیقت سے کون انکار کر سکتا ہے، کہ ذہن انسانی اپنی اعلیٰ ترین پروازمیں نئی اشیا پیدا کر سکتا ہے، اور ان طریقوں سے فکر کر سکتا ہے، جو پہلے کسی کے خواب و خیال میں بھی نہ آئے تھے۔ نادر طبع اور خلاق ذہن لوگوں کے کارنامے ہمارے اس دعوی پر شاہد عادل ہیں۔ جو لوگ کہتے ہیں کہ تمام حروف تہجی کو ایک ڈبے میں ڈال کر اگر ملایا جائے، تو ایک پوری کتاب تصنیف کی جا سکتی ہے، وہ ممکن ہے کہ لفظاً و معناً صحیح ہوں۔ لیکن اس کے لئے ہم کو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ یہ عمل ایک غیر متناہی وقت تک جاری رہنا چاہیئے۔ لیکن نسل انسانی کی حیرت انگیز خصوصیت یہ ہے کہ گزشتہ چند ہزار سالوں میں اس نے کئی ایسی چیزیں اور ایسے نوادر بارہا پیدا کئے ہیں۔

لہذا اگر ذہن انسانی اپنی اعلیٰ ترین پرواز و صورت میں خلاق واقع ہوا ہے، تو پھر ہم اس بات سے کس طرح انکار کر سکتے ہیں کہ وہ ایک عامی کی

اخلاقی کشمکش میں خلاقیت رکھے گا؟ چھوٹے اور بڑے آدمیوں کی اسی خلاقیت کی وجہ سے اخلاقی روایات یعنی عضوی ارتقا کا اعلیٰ ترین حاصل آہستہ آہستہ ترقی پذیر ہوا ہے۔ ہمارے پاس اس میں شبہ کرنے کے کیا دلائل ہیں کہ عضوی ارتقا ایک تخلیقی عمل ہے اور ذہن ایک تخلیقی عامل؟ عضوی ارتقا کا کوئی نظریہ ہمارے پاس ایسا نہیں جو اس سے بعید کی مناسبت بھی رکھتا ہو۔ لیکن یہ بدیہی معلوم ہوتا ہے کہ ہر وہ نظریہ جو ذہن کو نظرانداز کرتا ہے، فی نفسہ نظرانداز کیے جانے کے قابل ہے۔

ایک نئی تفہیم کی تخلیقی قابلیت پر یقین ہماری اخلاقی فطرت کی ضروریات سے ہے۔ اس کے بغیر ہم مفلوج ہو جاتے ہیں۔ ہاں اگر ہم ایک خاص درجہ افتراق[1] کو قبول کر لیں، جس کی وجہ سے ہم مخبوط الحواس لوگوں کی طرح متناقض عقائد رکھ سکتے ہیں، تب البتہ ہم اس فالج سے محفوظ رہنے کی امید کر سکتے ہیں۔ مختصر یہ کہ جو شخص اپنی غایات کے لیے جدوجہد کرتا ہے اور اس میں اپنی تمام قوتیں صرف کرتا ہے، وہ اگر "خالص جبریت" کا قائل ہو جائے، تو سمجھنا چاہیے کہ اس کے ذہن میں اختلال رونما ہو چکا ہے جو ابھی اتنا خفیف ہے کہ قابل علاج ہے۔

ارتقا کے بڑے بڑے مدارج

میں نے قارئین پر یہ واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ مقصدی جدوجہد کے اطوار و شئون ایک مسلسل اور بتدریج سلسلے کی صورت رکھتے ہیں۔ اس سلسلے کی ابتدا امیبا کے شکار کی تلاش سے ہوتی ہے اور انتہا انسان کی اخلاقی جدوجہد پر۔ تاہم اس ارتقائی سلسلے کے مختلف مدارج کو معلوم کر لینا مفید ہوگا۔ دیکھو ذیل:

(۱) امیبا کی اپنے شکار کی تلاش میں غیر واضح اور تقریباً غیر متفرق جدوجہد

---

[1] Dissociation

(۲) حیوانات کی وہ کوششیں جن میں جبلتیں صاف طور پر متفرق ہوتی ہیں، اور ان مخصوص غایات کی طرف رخ رکھتی ہیں، جن کی وہ حیوان غیر واضح صورت میں پیش بینی کرتا ہے۔ (۳) ابتدائی (وحشی) انسان کی ان کے لئے جبلی کوششیں جو پوری طرح متصور ہوتی ہیں، اور جن کی واضح طور پر پیش بینی کی جاتی ہے۔ یہ گویا جبلی خواہش کی کوششیں ہیں۔ (۴) انسان کی وہ مساعی، جو جبلی غایات کی خواہش کا نتیجہ ہوتی ہیں لیکن جن کا رخ ان غایات کی طرف بھی ہوتا ہے، جو ان جبلی غایات کے محض وسائل کی حیثیت سے متصور کی جاتی ہیں، اور اسی حیثیت سے ان کی خواہش کی جاتی ہے (۵) ادنیٰ سطح کا عمل[1] یعنی وہ جبلی خواہش، جو وسائل کے انتخاب میں ثواب و عتاب کی پیش بینی سے معین و منضبط ہوتی ہے۔ (۶) درمیانی سطح کا "عمل"۔ یعنی وہی جبلی خواہش، جو اب غایات و وسائل کے انتخاب میں معاشرتی پسندیدگی یا ناپسندیدگی سے معین و منضبط ہوتی ہے۔ (۷) اعلیٰ سطح کا "عمل" یعنی وہ جد و جہد، جو غایات و وسائل کے انتخاب میں سیرت و کردار کے ایک نصب العین کے تحقق کی خواہش سے معین و منضبط ہوتی ہے۔ پھر نفس یہ خواہش ایک ایسے جبلی میلان کا نتیجہ ہوتی ہے، جس کا ہیجان منتظم جماعت کی اخلاقی روایات کے نازک اثر سے اعلیٰ کاموں میں منتقل ہوتا ہے۔

مختصراً زندگی کے یہ سات مختلف مدارج ہیں جن میں سے ہم میں سے ہر ایک کو بالضرورت گزرنا پڑتا ہے، جیسے کہ ہمارے اسلاف ہم سے قبل ان میں سے گزر چکے ہیں۔ کیا مستقبل ارتقا کے اور زیادہ اعلیٰ مدارج اپنے اندر پوشیدہ رکھتا ہے؟ کون کہہ سکتا ہے؟

مستقبل کے بعض مسائل

گزشتہ صفحات میں ممکن ہے کہ قارئین کو محسوس ہوا ہو کہ جو کچھ میں نے

---

[1] Conduct

لکھا ہے، وہ ادّعا کے ساتھ اور مغرورانہ و متکبرانہ انداز میں لکھا ہے، گویا ذہنی عمل اور ذہنی ساخت کو جس طرح میں نے بیان کیا ہے، وہ صحیح ہے، اور اس کے علاوہ کوئی اور بیان بھی صحیح نہیں لیکن میرا اپنا عقیدہ یہ ہے کہ یہ بہترین بیان ہے جس پر میں تیس سال کے گہرے مطالعے کے بعد پہنچ سکا ہوں۔ مجھے احساس ہے کہ میرے نتائج محض قابل عمل قیاسات ہیں، جن میں ممکن ہے کہ غلطی زیادہ ہو اور صحت کم، اور جن کو زیادہ سے زائد نفسیات کے خام اساسات کہا جا سکتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ اُن اہم مسائل کا ذکر کرنا متعلم کے لئے فائدہ بخش ہوگا، جو میرے نزدیک ابھی پردہ خفا میں ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ میں قارئین میں یہ خیال پیدا نہیں کرنا چاہتا کہ نفسیات میں اس وقت تک محض ابجد کی تعیین سے اور زیادہ کچھ کام ہوا ہے۔ دیگر علوم کے مقابلے میں اس علم میں مسائل کا مناسب بیان بہت زیادہ اور اہم ہے۔

(۱) ذہن کی خلقی بنا کی ماہیت اور وسعت کیا ہے؟ اس مسئلے کے پھر دو بڑے بڑے حصے ہو جاتے ہیں:۔ (الف) طلبی بنا کی ماہیت اور وسعت کیا ہے؟ جبلی بنا کو جس طرح میں نے بیان کیا ہے، اگر وہ زیادہ تر صحیح ہے، تو کیا جبلی میلانات سادہ وحدی عناصر کی صورت میں متوارث ہوتے ہیں؟ یا کیا یہ اُن بڑے عواطف کی صورت میں منتظم ہونے یا موروثی طور پر یہ اس طرح منتظم ہونے کی قابلیت رکھتے ہیں، جو ایک حد تک تمام افراد انسانی میں مشترک ہیں؟ اور بالخصوص یہ کہ کیا اخلاقی عواطف کے نشو ونما کی کوئی خلقی قابلیت وصلاحیت ہے بھی؟ (ب) کیا عقلی ترقی کی، جبلتوں، نظام عصبی کے تشکل پذیری اور نئے حالات سے مطابقت پیدا کرنے کی ایسی عام قابلیت، جس کو ان صفحات میں "عقل[al]" کہا گیا ہے، اور اعلیٰ مظاہر میں جس کو "فراست" کا نام دیا گیا ہے، کے علاوہ کوئی اور خلقی بنا ہے؟ کیا جبلتوں کے ہیجانات کے علاوہ کوئی خلقی ہیجان ایسا ہے، جو ایک عام طریقہ سے عمل کرکے عقلی ترقی کا باعث ہو؟ کیا ہمارے خلقی ساز و سامان میں کوئی چیز ایسی ہے جو کسی طریقہ سے، اور کسی حد تک "خلقی تصورات" کے پرانے عقیدہ کو جائز ثابت

Intelligence al

کر دے؟ کیا کوئی خلقی و قوتی میلانات ایسے ہیں، جو اُن میلانات کے علاوہ ہوں، جو جبلتوں کی ساخت و ترکیب میں شامل ہوتے ہیں؟ یہی مسئلہ زیادہ صحیح صورت میں اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے :۔ ان مخصوص عقلی صلاحیتوں کی خلقی بنا کیا ہے، جن کی وجہ سے ایک شخص دوسرے سے مختلف ہو جاتا ہے، جو ایک خاندان میں موروثی معلوم ہوتی ہیں، اور جو بعد کی نسلوں کے مختلف افراد میں نمودار ہوتی ہیں؟ ان اختلافات اور مشابہتوں کی توجیہ ماحولی اثرات، یا خود رد ارتقائی اعمال کے عوارض کی بنا پر ممکن معلوم نہیں ہوتی +

لاک اور ہیوم کے وقت سے لے کر اس وقت تک تلازم "تصورات" کے عقیدے نے ان تمام اساسی مسائل کو چھپائے رکھا ہے، اور ان کو گڈمڈ کیا ہے۔ یہ، اور ایسے ہی اور، مسائل اس بڑے مسئلے کے ساتھ متعلق ہیں، جس کو میں نے گزشتہ تمام صفحات میں نہایت سختی کے ساتھ نظر انداز کیا ہے۔ میری مراد ذہن و مادہ، یا روح و جسم کے تعلق کے مسئلے سے ہے۔ میں نے صرف یہ کوشش کی ہے، کہ متعلم میں یہ بات پیدا ہو جائے، کہ وہ اس اصلی مسئلے پر کشادہ دلی کے ساتھ غور کر سکے، جو نفسیات اور فلسفہ دونوں کے لیے بہت اہم ہے۔ میں نے ہر جگہ اس بات پہ زور دیا ہے، کہ ہم اپنے موجودہ مبلغ علم کی بنا پر ارادی فعل کو میکانکی عمل کی ایک خاص صورت نہیں سمجھ سکتے۔ حیات ذہنی کے اختلالات ذہنی عمل کی فاسد اور تقریباً فاسد صورتیں، اس بڑے مسئلے سے بہت گہرا تعلق رکھتے ہیں۔ لہذا میں نے اس کی تفصیلی بحث کو اپنی اس کتاب کے آخری ابواب تک ملتوی رکھا ہے، جس میں فاسد ذہنی اعمال پر بحث ہوگی۔ میرا خیال ہے، کہ میری یہ کتاب اس کتاب کے بعد شائع ہوگی، اور اس کا ایک معنوں میں تکملہ ہوگی۔

فہرست اغلاط اساس نفسیات

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۴	۱۹	اختیارات	اختبارات	۷۱	۱۴	حساسی	احساسی
۴	۲۱	قضداً	قصداً	۷۲	۱۴	اختیاری	اختباری
۱۱	۹	پیدا ہوگئی ہیں	پیدا ہوگئے ہیں	۷۲	۱۵	کئے جانی	کئے جانے
۱۹	۷	نساد	فساد	۷۲	۱۸	دیکھتا ہے	لکھتا ہے
۲۴	۱۴	لعلی	فعلی	۷۶	آخری	Thesmo	Thermo
۲۷	۲۰	حساسی	احساسی			tropic	tropic
۲۸	۲۱	محترز رنے	محترز رہنے	۷۷	۲۱	علامات کیا ہے	علامات کہا ہے
۲۹	۱۰	کہا جاے لگا	کہا جانے لگا	۷۸	آخری	Organlsins	Organisms
۳۶	۱	عوضی	عوض				
۳۵	۱۷	کھاہے	کھا رہے	۸۴	۱۴	اختیارات	اختبارات
۳۷	۱۵	ندہ اور	مادہ اور	۸۵	۱۲	احساس اعصاب	احساسی اعصاب
۴۳	۱۱	تعریفات اس کہ	تعریفات پر اس کو	۸۹	۱	سی، جی، جنگ	سی، جی، یونگ
۴۶	۴	تجر کے	تجربہ کے	۹۲	۱	لازم	تلازم
۵۱	۱۰	عمل کہیں	عمل نہیں	۹۷	۲	ہمزبان	ہمزمان
۵۴	۵	بھنکا	بھٹکا	۱۰۸	آخری	مجبور ہیں کے	مجبور ہیں، کہ
۵۷	۱۰	نابع	تابع	۱۴۳	۴	دنیا سے ہٹ	دنیا سے مٹ
۵۸	۱۹	واحایت	وحدیت			جاتی ہے۔	جاتی ہے۔
۵۹	۱۳	متعسدی	مقصدی	۱۴۵	۹-۱۰	سی، جی، جنگ	سی، جی، یونگ
۶۴	۵	(۱) اضطراری	اضطراری	۱۴۵	۲۴	Emergy	Energy

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۵۶	۱	مائل بہ حکیت	مائل بہ کلیت
۱۵۸	۱	نفسیا تیاتی	نفسیاتی
۱۵۸	۶	مجسانہ	متجسانہ
۱۶۲	۱۰	موروثی خلفی	موروثی خلقی
۱۶۵	۸	Homo Sapiens	نوعِ انسانی
۲۱۳	۱	"دور کی کوری"	"دور کی کوڑی"
۲۱۷	۱۴	نکلتا ہے	کھلتا ہے
۲۱۹	۲	کولاتے	کودتے
۲۱۹	۱۴	اسی غای کا	اسی خامی کا
۲۲۳	۱۱	صے	حصے
۲۲۶	آخری	سی جی جنگ	سی جی یونگ
۲۳۰	۲۱	بلازمات	تلازمات
۲۳۴	۲	الفاظ یہ اکتسابی	الفاظ میں یہ اکتسابی
۲۵۳	۱۵	کمسولتی	کسوٹی
۲۵۶	۹	اور اس کے	اور اس کے سامنے
۲۵۸	۱۶	توجہ	توجیہ
۲۵۹	۲۰	ہنذل	ہنڈل
۲۵۹	آخری	دیتا رج	دیتا اور رج
۲۶۰	۱۷	نیچے	پہنچے
۲۶۲	۱۴	جیشیت	بحیثیت
۲۶۲	۲۳	توجہ	توجیہ
۲۶۷	۲۴	کروارت	کروارات

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲۷۴	۲۲	بجویزیں	تجویزیں
۲۷۵	۲۱	فکر کری	فکر کرہی
۲۷۹	آخری	مازمین	یا زمین
۲۹۰	۷	ہی لو عام	ہی کو عام
۲۹۴	۱۴	تہیج	متہیج
۲۹۸	۸	ذہن میں آنی ہے	ذہن میں آتی ہے
۳۰۰	۴	آلہ جس	آلۂ حس
۳۰۳	۵	"غذغوں"	"غذر"
۳۰۵	۵	کو سماعت	کی سماعت
۳۱۲	۱۱	د	دَ
۳۱۸	۱۳	یہ تیقن	بہ تیقن
۳۲۲	۲۲	"تحقیقاً مرکب"	"تخالیقاً مرکب"
۳۲۷	۴-۵	ہوتی ہیں	ہوتی ہے
۳۳۱	۱۹	صرف کیفیات	صرف اُن کیفیات
۳۳۹	۱۱	لن نازنگیوں	میں نازنگیوں
۳۴۴	۹	شجرۂ سب	شجرۂ نسب
۳۴۸	۱۵	وفوفی	وثوقی
۳۵۰	۱۴	سم ضمیر	اسم ضمیر
۳۵۱	۱۳	"طلب	"طلب"
۳۵۱	۲۱	کا یہی ذکر	کا بھی ذکر
۳۵۲	۲۰	دور	درد
۳۵۴	۲۱	لذت اول	لذت اولیٰ
۳۶۵	۱	پالو	پالتو

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۳۶۷	۲-۴	ماہر طبیعیات	ماہر طبعیات
۳۸۴	۱	طرف مداخلت	طرف سے مداخلت
۳۸۷	۲	الضفاء	اعضاء
۳۸۸	۱۵	مادی .طبیی	مادی طبیعی
۴۰۲	۱۲	مزاحمت ہوتی ہے	مزاحمت کم ہوتی ہے
۴۰۴	۳	نمر	نمبر
۴۰۷	۲۰	دیکھ پکے	دیکھ چکے
۴۲۷	۲۱،۲۲	شائد عادل	شاہد عادل
۴۶۴	۱۳	بابت	بات
۴۷۱	۱۷	"امیدا فزاخلت"	"امیدا فزا خصلت"
۴۷۹	۴	کارفرمالی	کارفرمائی
۴۸۷	۳	دروں میں	دروں میں
۴۸۷	۶	تجزبہ	تجربہ
۵۰۱	آخری	کی غیر شعور"	کی توجیہ غیر شعور"
۵۰۷	۱۸	اس کہ	اس کو
۵۱۹	۱۵	کانٹے	کاٹنے

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۵۲۰	۱	وہ حو سیب	وہ جو سیب
۵۲۰	۱۹	ہواب	جواب
۵۲۳	۵	نام تھے	نام نہ تھے
۵۲۴	۱۲	ذہنی	ذہن
۵۲۸	۱	کریں نفے	کریں گے
۵۳۲	۲۱	سمجھایا	سجھایا
۵۴۴	۱۳	تربیت	ترتیب
۵۴۷	۱۵	اختیار	اعتبار
۵۵۶	۷	قانونی علت	قانونِ علت
۵۶۱	۱۱	ذہنی مجرد	ذہن مجرد
۵۶۲	آخری	ہوکے	ہوسکے
۵۶۳	۴	بجارہ	اجارہ
۵۶۶	۲	مورثی	موروثی
۵۶۹	۲	نصب العیون	نصب العینوں
۵۷۸	۲	ملاملطفت	ملاطفت
۶۱۱	۱۹	تعیین	یقین

آخری درج شدہ تاریخ پر یہ کتاب مستعار لی گئی تھی مقررہ مدت سے زیادہ رکھنے کی صورت میں ایک آنہ یومیہ لیا جائیگا۔